

بازگشت به ریشه ها

اصالت های هویتی در فرهنگ مدرن

دکتر محمود مسائلی

بازگشت به ریشه‌ها

اصالت‌های هویتی در فرهنگ مدرن

دکتر محمود مسائلی





نام کتاب:

بازگشت به ریشه‌ها: اصالت‌های هویتی در فرهنگ مدرن

نام نویسنده: دکتر محمود مسائلی

ناشران:

۱. اندیشکده بین‌المللی نظریه های بدیل (با مقام مشورتی نزد شورای اقتصادی و اقتصادی ملل متحد)

Alternative Perspectives and Global Concerns

۲. نشر آفتاب

Aftab Publication

شابک:

Ebook: 978-1-7388283-8-8

فهرست مطالب

با سپاس از همسرم که صبورانه یاور و همراه در اینگونه اقدامات انسان‌دوستانه است.

استادان، دانشجویان، و خوانندگان گرامی

این کتاب درسی، مانند دیگر کتاب‌های پیشین با اهداف انسان‌دوستانه و از ناحیه ادای دین به میهن و جامعه دانشگاهی تهیه شده است .

برای تهیه کتاب از هیچ سازمان، نهاد و یا دولتی هیچگونه وجهی دریافت نشده است.

به‌عنوان حق مالکیت معنوی، تنها انتظار این نویسنده این است خوانندگان به اندازه توانایی خویش، و به هرطریقی که به مصلحت می‌دانند، به کودکان نیازمند یاری رسانند .

هویت ما تا حدودی با شناخت یا عدم شناخت، و اغلب با شناخت نادرست دیگران، شکل می‌گیرد و بنابراین یک فرد یا گروهی از افراد می‌توانند آسیب واقعی، تحریف واقعی را متحمل شوند، اگر مردم یا جامعه پیرامونی آنها تصویری کوته نظرانه، تحقیرآمیز و یا خوارکننده از آنها را بازتاب دهند. عدم شناخت یا شناسایی نادرست می‌تواند آسیب (هویتی) وارد سازد، می‌تواند نوعی از ظلم باشد، (یعنی اینکه) کسی را در حالتی نادرست، تحریف شده و خرده شده محبوس سازد.

چارلز تیلور، سیاست‌های شناسایی

ایمان خود به حقوق اساسی بشر و به حیثیت و ارزش شخصیت انسانی و به تساوی حقوق مرد و زن و همچنین بین ملت‌ها اعم از کوچک و بزرگ و ایجاد شرایط لازم برای حفظ عدالت و احترام به الزامات ناشی از عهدنامه‌ها و سایر منابع حقوق بین‌المللی و کمک به پیشرفت اجتماعی و شرایط زندگی بهتر با آزادی بیشتر،...

مقدمه منشور ملل متحد

شناسایی حیثیت ذاتی کلیه اعضای خانواده بشری و حقوق یکسان و انتقال ناپذیر آنان اساس آزادی و عدالت و صلح را در جهان تشکیل میدهد،

هم افراد بشر آزاد بدنیا میآیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند. هم دارای عقل و وجدان هستند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند.

اعلامیه جهانی حقوق بشر

مقدمه

در سال‌های اخیر، نیاز به شناسایی هویت - چه به‌صورت فردی و چه گروهی - به‌ویژه از سوی کسانی که در زمینه‌های نژادی، جنسی، فرهنگی و قومی با دیگران تفاوت دارند، به‌طور فزاینده‌ای مطرح شده است. مفهوم شناسایی در این بحث به دو شکل مختلف قابل تفسیر است. اولین معنای آن، به ضرورت تصدیق و تأیید هویت انسانی هر فرد اشاره دارد؛ یعنی هویت واقعی و اصیل فرد باید توسط دیگران به رسمیت شناخته شود. این فرآیند شناسایی در چارچوبی متقابل و هم‌پرسه انجام می‌شود، به‌طوری که هویت هر فرد در تعامل و تأیید متقابل دیگران شکل می‌گیرد و پذیرفته می‌شود. از طریق این تعاملات متقابل است که فرد می‌تواند ارتباطی مثبت با عمق وجودی خود برقرار کند و هویت اصیل خود را بشناسد. در واقع، این شناسایی نه‌تنها به فرد کمک می‌کند که به‌طور واقعی خود را بشناسد، بلکه موجب می‌شود که او به‌عنوان یک انسان خودانگیز، اصیل و منحصر به فرد از جایگاه خود در جهان آگاه شود.

این نیاز به شناسایی متقابل به‌عنوان یک ضرورت حیاتی برای تحقق هویت فردی مطرح می‌شود. انسان‌ها باید توسط دیگران شناخته شوند تا بتوانند به‌طور کامل خود را درک کنند و هویت‌شان را با اطمینان احساس کنند. اگر فردی در شرایطی منزوی و دور از ارتباط با دیگران قرار گیرد، نمی‌تواند شناخت دقیقی از خود پیدا کند، چرا که ادراک هویت در چنین شرایطی محدود به یک برداشت خود-انگاشتی و بدون تعاملات اجتماعی خواهد بود. احساس «بودن» به‌عنوان یک انسان و شکل‌گیری هویت فردی تنها از طریق تعاملات اجتماعی و شناسایی متقابل با دیگران امکان‌پذیر است. در حقیقت، این فرآیند شناسایی به‌عنوان یک نیاز ضروری در زندگی اجتماعی، موجب می‌شود که هویت فرد در بستر زمان و تاریخ شکل بگیرد و توسعه یابد. بدون این شناسایی متقابل، فرد نه‌تنها نمی‌تواند هویت خود را به‌طور اصیل بشناسد، بلکه توانایی دست‌یابی به یک «وجود» تاریخی و اجتماعی نیز برای او دشوار خواهد بود.

بنابراین، نیاز به شناسایی متقابل نه تنها یک ضرورت عارضی یا اجتماعی نیست، بلکه یک نیاز اساسی و بنیادی برای انسان است. این شناسایی تنها به‌عنوان یک عمل اجتماعی یا نشانه‌ای از احترام به دیگران دیده نمی‌شود، بلکه به‌طور عمیق به بقاء و رشد هویت انسانی مرتبط است. به عبارت دیگر، شناسایی متقابل برای انسان‌ها همانند اکسیژن برای زندگی است؛ بدون آن، انسان قادر به رشد و تحقق هویت واقعی خود نخواهد بود.

در شرایط کنونی و بیداری مردم به دلیل بسط آگاهی‌های جهانشمولی که به دست آورده‌اند، این نیاز حیاتی برای شناسایی متقابل به تقاضایی مداوم و رو به توسعه تبدیل شده، به طرق مختلف مطرح به گفتمان سیاسی و اجتماعی راه یافته است. تلاش برای بازخوانی عناصر تاریخی و فرهنگی گذشته به حیات امروزین، و تلاش برای یافتن سرچشمه‌های ناب هویتی ایرانی پیشین، آنگونه که بعنوان مثال در تلاش‌های بسیاری از هموطنانمان مشاهده می‌شود، از مثال‌های روشن نیاز حیاتی برای مورد شناسایی قرار گرفتن توسط دیگران و شناسایی متقابل می‌باشد. این آرمان اصلی که ایرانیان می‌کوشند گوهر وجودی خویش را در

امتداد تاریخ و در منش و روش کوروش بزرگ بیابند، به دیگران توضیح دهند، و برای شناسایی آن اصرار ورزند، و تاکید کنند که ایران با نظام جمهوری اسلامی متفاوت است، از نمونه‌های روشن نیاز حیاتی برای مورد شناسایی قرار گرفتن و مبادله ویژگی‌های هویتی خود با دیگران است. کانون مرکزی این تلاش و مبارزه این است که شناخت هویت ایرانی و ایران زمین اساسی‌ترین نیاز برای باز شکل گیری هویتی است که در اثر رخدادهای ناملایم، خطاهای تاریخی، و شرایط حدوثی به آن آسیب‌هایی وارد شده است. از این روی، احساس فقدان شناخته نشدن توسط دیگران در باره آنچه گوهر وجودی ما را تشکیل داده است، و شناسایی نادرست از هویت ایرانی که با آن هستیم و باید باقی بمانیم، از نظر روانی و فرهنگی، و از مهمتر از آن از نظر سیاسی-اجتماعی به آسیب‌هایی به مردم و میهن وارد ساخته است. این نیاز حیاتی برای شناخته شدن تا بدانجا مهم است که عدم شناخت یا شناسایی نادرست و کامل هویت ویژه و متمایز از دیگران باعث آسیب‌های جدی به روح ملی و فرهنگ این ملت شده است. به تعبیر چارلز تیلور که به‌عنوان الگوی اینگونه اندیشه در این کتاب انتخاب شده است، عدم شناسایی و یا شناسایی نادرست بعنوان زشت‌ترین و شدیدترین ظلمی است که در حق فرد و یا مردمانی انجام می‌شود.

مفهوم شناسایی، در معنای دوم خود، به بحثی عمیق‌تر درباره‌ی عدالت و ارتباط آن با ویژگی‌های هویتی و فرهنگی می‌پردازد. در اینجا، شناسایی به‌عنوان شرطی اساسی برای تحقق عدالت در نظر گرفته می‌شود؛ به‌طوری‌که اگر ویژگی‌های هویتی و فرهنگی فرد یا گروهی به‌درستی شناسایی نشود، اساس مفهوم عدالت از بین می‌رود. در این معنا، شناسایی به‌عنوان یک اصل بنیادین برای برقراری عدالت اجتماعی، اهمیت پیدا می‌کند. به‌عبارت دیگر، اگر ویژگی‌ها و تفاوت‌های هویتی فرد یا گروهی نادیده گرفته شوند، یا شناسایی نادرستی از آن‌ها صورت بگیرد، این امر می‌تواند به انکار هویت انسانی آن‌ها منجر شود. مثلاً در صورتی که تصویر عمومی یک ملت یا قوم به‌طور نادرست و تحریف‌شده‌ای ترسیم شود، این نه‌تنها ظلمی به آن ملت است، بلکه به نوعی انکار حقیقت هویت و فرهنگ آن‌ها محسوب می‌شود. به‌عنوان مثال، اگر تصویر عمومی مردم ایران به‌عنوان کسانی متعصب و خصمانه که در تقابل با فرهنگ‌های آزاد و جهانی هستند، ارائه شود، این تصویر نادرست نه‌تنها به هویت ایرانی آسیب می‌زند، بلکه نوعی بی‌عدالتی جدی را در حق آن‌ها می‌آورد. در چنین حالتی، شناسایی نادرست و تحریف‌شده از هویت ایرانی، خود به نوعی بی‌عدالتی بزرگ و غیر قابل توجیه تبدیل می‌شود.

این شناسایی نادرست نه‌تنها به افراد یا گروه‌ها آسیب می‌زند، بلکه تلاش آن‌ها برای بیان خود و مشارکت مؤثر در جامعه را نیز با موانع جدی مواجه می‌سازد. اگر هویت ایرانی به‌طور نادرستی با ایدئولوژی‌ها یا نظام‌های سیاسی خاصی مشابه‌سازی شود، یا اگر این هویت به‌عنوان یک هویت ثابت و جامد و فاقد پیچیدگی‌های فرهنگی و تاریخی نشان داده شود، این تحریف شدید و نادرست از هویت ایرانی نه‌تنها ناعادلانه است، بلکه موجب سرکوب و انکار هویت فرهنگی و تاریخی آن‌ها نیز می‌شود. بنابراین، شناسایی درست و صحیح هویت‌ها نه‌تنها یک نیاز اجتماعی و فرهنگی است، بلکه یکی از پیش‌نیازهای اصلی برای تحقق عدالت است.

بدون شناسایی درست و متقابل هویت‌ها، نه‌تنها عدالت از بین می‌رود، بلکه این فرآیند باعث می‌شود که بسیاری از مردم در تلاش برای شناسایی و ابراز هویت خود با چالش‌های جدی مواجه شوند. در نهایت، شناسایی درست و مؤثر هویت‌ها در دنیای معاصر، شرطی ضروری برای تحقق عدالت و حفظ کرامت انسانی است.

مفهوم شناسایی در این سطح دوم به‌عنوان یک مفهوم عملیاتی و پویا به‌شمار می‌آید که افراد را به دلیل احساس بی‌ارزش بودن یا طرد شدن از جامعه، به تلاش و مبارزه برای شناسایی واقعی خود وامی‌دارد. هنگامی‌که مردم در برابر نادیده گرفتن یا تحقیر هویتی خود قرار می‌گیرند، این احساس محرومیت و بی‌قدری باعث می‌شود که آن‌ها برای به‌دست آوردن جایگاه اجتماعی و سیاسی خود دست به اقدام بزنند. این تلاش‌ها، که غالباً به‌عنوان یک مبارزه برای هویت‌شناسی دیده می‌شود، در حقیقت به‌طور فطری به سمت خواسته‌های عدالت‌خواهانه سوق پیدا می‌کند، زیرا این مبارزات در نهایت به دنبال برقراری عدالت اجتماعی هستند.

در این مسیر، تلاش برای شناخته شدن به‌عنوان هویت واقعی و اصیل خود ممکن است به‌طور اولیه به‌عنوان یک ادعای جسورانه یا حتی چالش‌برانگیز تلقی شود، اما باید اذعان کرد که شناسایی و فرآیندهای شناسایی باید به‌عنوان گامی اساسی در مسیر آزادسازی از شناسایی‌های نادرست و تحریف‌شده، کاهش ارزش هویتی، تخریب فرهنگی یک ملت و سرکوب اجتماعی و فکری دیده شود. بنابراین، شناسایی درست و معتبر به‌طور مستقیم با کاهش ظلم و بی‌عدالتی در جامعه در ارتباط است، زیرا در غیر این صورت، عدم شناسایی یا شناسایی نادرست به افزایش بی‌عدالتی و نابرابری منتهی خواهد شد.

با این حال، در ادبیات موجود درباره شناسایی، رابطه صریح و روشنی با مفهوم عدالت مشاهده نمی‌شود. ولی با توجه به نیاز عمیق و حیاتی انسان‌ها برای شناسایی و درک درست هویت خود، می‌توان به وضوح ارتباط میان شناسایی صحیح و عدالت را توضیح داد. به‌ویژه، تیلور این استدلال را تأیید می‌کند که شناسایی نادرست و عدم شناسایی دیگران، به‌طور مستقیم به نابرابری و بی‌عدالتی می‌انجامد:

> اینکه برخی از گروه‌های فمینیستی استدلال می‌کنند که زنان در جوامع مردسالار وادار شده‌اند که تصویری تحقیرآمیز از خود داشته باشند. درواقع، آنها تصویری تحقیرآمیز از خود را درونی کرده‌اند، به طوری که حتی زمانی که برخی از موانع عینی در راه پیشرفت آنها از بین می‌رود، ممکن است نتوانند از فرصت‌های جدید استفاده کنند. و فراتر از این، آنها محکوم به تحمل درد کم ارزش بودن (خود توسط دیگران) هستند. نکته مشابهی در رابطه با سیاه‌پوستان مطرح شده است: اینکه جامعه سفید پوست برای نسل‌ها تصویری تحقیرآمیز به نمایش گذاشته است که برخی سیاه پوستان نتوانسته‌اند در برابر پذیرش آن مقاومت کنند. دراین دیدگاه، خودکم بینی به یکی از قوی‌ترین ابزارهای

سرکوب آنها تبدیل شده است. اولین وظیفه آنها باید رها ساختن خود از این هویت تحمیلی و مخرب باشد.[1]

با توجه به این مشاهدات و استدلالات، به رسمیت شناختن تفاوت‌های هویتی و فرهنگی، باید بعنوان پایه و اساس یک رویکرد جدید نسبت به مفهوم عدالت تصور شود که در واقع نشان دهنده تفسیر نوین و متفاوتی از مفاهیم گوناگون عدالت است. به رسمیت شناخته شدن و شناسایی متقابل به عنوان عدالت، تمرکز تحقیق را به حیطه‌ای فراتر از موضوع هویت آسیب دیده مردم سرکوب شده و به حاشیه رانده شدگان هدایت می‌کند. مهمتر از همه، همانطور که از نقل قول یاد شده بالا از سوی تیلور مستفاد می‌شود، با تعریف رابطه میان شناسایی و عدالت، می‌توان به این پرسش‌ها پاسخ داد که چگونه مردمانی به دلیل هویت‌های مختلف خود تحت ستم قرار گرفته‌اند، و چگونه اینگونه سیاست‌های عدم شناسایی، و یا شناسایی بد و نادرست، هویت‌های اصیل آنان را آنها را مخدوش ساخته، و از همه ظالمانه‌تر با این عدم شناسایی آن هویت‌ها را سرکوب کرده است. بنابراین، باز همان فرضیه اولیه پای می‌فشارد که عدم تمایل به شناسایی دیگران، و یا شناسایی بد و نادرست، زشت‌ترین و ظالمانه‌ترین شکل بی‌عدالتی را به نمایش می‌گذارد. هیچ نوع مفهومی از عدالت بدون شناسایی ویژگی‌های هویتی و فرهنگی مردم و ملتها نمی‌تواند معنی و مفهوم داشته باشد.

بنابراین، تعجب آور نیست که ببینیم در طول دهه‌های اخیر، به دنبال فضای باز سیاسی که با پایان یافتن نظام دو قطبی در سال ۱۹۹۰ برای بیان هویت‌ها ایجاد شد، علاقه فزاینده‌ای در مطالعات فلسفه اجتماعی و سیاسی برای تحلیل اهمیت شناسایی برابری هویت‌های متفاوت نیز برانگیخته شده است. در این برانگیختگی، اشتیاقی روزافزون از سوی مردمانی آشکار شده است که برای ادراک اهمیت شناسایی در پایان بخشیدن به رنج‌های تاریخی خود، تحقیر شدن‌ها، سرکوب، و تلاش برای یافتن خویشتن خویش تلاش می‌کنند. در حقیقت، به شناسایی به عنوان پیش نیازی حیاتی برای شکل‌گیری هویت، و به نوبه خود تضمینی برای مفهوم عدالت، به تقاضای مستمر و مداوم کسانی تبدیل شده است که صدایشان شنیده نشده، و درحقیقت، هویت و حقوق ذاتی آنان برای بیان خویش انکار می‌شود. به عبارت دیگر، اهمیت شناسایی بعنوان پیش زمینه‌ای برای عدالت بیانگر این حقیقت است که نادیده انگاشتن ارزش‌های هویتی و فرهنگی دیگران، تبعیض و طرد اجتماعی آنان نه تنها بر شرایط و موضوعات رفاه مادی و بهزیستی تاثیرگذار است، بلکه عزت نفس و اعتماد به خویش را نیز به اضمحلال می‌کشاند. در نتیجه، مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن، با خود اهدافی به مراتب فراگیر از رفاه و موضوعات مادی مربوط به زندگی است، و از اینروی شناسایی بیشتر شامل نحوه شنیده شدن، به حساب آمدن، فرصت برای مشارکت اجتماعی و سیاسی، و رفتار برابر با همه آنهایی است که تحقیر و صدایشان خاموش شده است.

---

[1] Taylor, “The Politics of Recognition,” in *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), pp. 225-226.

مهم ترین موضوع در رابطه با علاقه روزافزون به اهمیت شناسایی، ظهور هویت و جنبش‌های اجتماعی است که با توسعه روند جهانی شدن و به ویژه گسترش ارتباطات و رسانه‌های جمعی، برای بیان خویش تسهیل و تسریع می‌شوند. این جنبش‌ها در تلاش برای به رسمیت شناخته شدن هویت‌های متمایز خود مانند تفاوت‌های طبقاتی، مذهبی، جنسی، و یا ملی در برابر الگوهای رایج حقوق شهروندی که چشم بر روی متفاوت‌ها و فراموش شدگان می‌بندد، به نیروهای قابل توجه تغییر در جوامع چند فرهنگی تبدیل شده‌اند. به همین سان، در حیطه جهانی نیز ملت‌هایی که در فراز و نشیب‌های تاریخی آسیب‌ها و زخم‌های هویتی و فرهنگی را تجربه کرده‌اند، فرصت مناسبی را به دست آورده‌اند تا با بازخوانی عناصر اصیل هویتی خویش، راهی نوین را برای بیان خود باز گشایند. ملی‌گرایی ایرانی از نمونه‌های روشنی از این چشم‌اندازهای نوینی است که می‌کوشد عناصر تاریخی خود را به صحنه حیات امروزین فراخوانده و در مقابله با ستایشگران اصلاحات اسلامی و همراهان و متحدان آنها، به هم میهنان خود دلبستگی به هویت ملی و ویژه ایرانی را یادآوری نماید.

سرعت و وسعت جهانی و رو به رشد و چشمگیر تلاش برای به رسمیت شناخته شدن توسط جنبش‌های هویتی و ملی، پرسش‌های مهمی را در مورد عناصر تشکیل دهنده هویت، روابط اجتماعی، و ساختار زندگی اجتماعی (و اخلاقی) مطرح می‌سازد: بر چه پایه و بنیاد فکری تقاضای روزافزون برای سیاست‌های شناسایی پایه گذاری می‌شود؟ چگونه ممکن است که مشخصه و ویژگی افراد و گروه‌های متمایز هویتی و فرهنگی را به رسمیت شناخت، در حالی که جهانشمول بودن برابری‌های فردگرایانه را نیز تصدیق کرد؟ آیا به رسمیت شناختن تفاوت‌های هویتی با ضرورت به رسمیت شناختن جهانشمول برابری ارزش و کرامت افراد در تضاد نیست؟ آیا هیچ گزینه دیگری برای این دو شناخت اساسا متفاوت وجود دارد که بگونه‌ای منسجم با یکدیگر هماهنگ نیز باشند؟ وقتی استدلال می‌کنیم که هویت‌های متفاوت باید به رسمیت شناخته شوند، چه منظور و مقصودی در این استدلال وجود دارد؟ چه چیزی مشخص کننده تفاوت‌های هویت فردی و گروهی است و چه معیارهایی می‌تواند برای شناسایی چنین تمایزی استفاده شود؟ چگونه و تا چه حد باید تفاوت پذیری در جوامع مدرنی که بر پایه و مبنای حقوق فردگرایانه تشکیل شده‌اند، به رسمیت شناخته شود؟ چگونه می‌توان هویت‌های مختلف را به صورت اجتماعی و سیاسی به همگرایی فراخواند بدون اینکه از ویژگی‌های خاص خود جدا شوند؟ چه پیامدهایی ممکن است سیاست‌های شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی برای انسجام اجتماعی و همبستگی ایجاد کنند؟ در حالی که شناسایی شرطی ضروری برای شکل گیری روابط اجتماعی عادلانه محسوب می‌شود، چگونه ممکن است که ویژگی‌های دیگران را بدون تضاد با یکدیگر در هماهنگی و همگرایی درآورد؟ آیا چنین سیاست‌هایی ناقض اصل ارزش برابر همه مردم بدون هیچگونه تبعیضی نیست؟

این پرسش ها باید مورد تحلیل قرار گیرند تا براساس آن بتوان توضیحات مناسبی برای تحولات ژرف در حال وقوع زندگی معاصر به دست آورند. در واقع، تجزیه و تحلیل پرسش‌ها پیرامون موضوع شناسایی، پنجره‌ای را برای درک جنبه‌های سیاسی و هنجاری تازه پدیدار شده زندگی معاصر باز می‌کند تا مردم را توانمند سازد درباره چیستی و چرایی هویت خود و جایگاهی که در جامعه دارند عمیقتر اندیشه کنند. به همین دلیل، پرسش‌ها باید به نوعی فلسفی

سازی شوند، زیرا آنها در تقاطع شکل گیری هویت و تلاشی بی‌امان برای شناسایی آن و همچنین به رسمیت شناختن برابری تفاوت‌های هویتی به عنوان پیش درآمدی برای عدالت مطرح می‌شوند. چنین فلسفی سازی برای توضیح مجموعه‌ای از اصولی که شیوه‌های اجتماعی و نهادهای را توضیح می‌دهند و به نوبه خود، توسط این شیوه‌ها آگاه می شوند، مورد نیاز است. فلسفی سازی، به طور خاص برای هدف این کتاب، زیربنای مهندسی اجتماعی و سیاسی در برخورد با خواسته‌های دیگرانی است که بعنوان متفاوت فرض شده، و اغلب به حاشیه رانده شده و یا طرد شده‌اند، و بنابراین برای تایید و شناسایی هویت و ویژگی‌های فرهنگی، و همچنین جایگاه اجتماعی خود تلاش می‌کنند. بنابراین، این نیاز فوری بوجود می‌آید که اینگونه تفاوت‌های هویتی از چه منابعی سرچشمه می‌گیرند تا مشخص شود که چگونه باید بگونه‌ای که با نیازهای حوزه عمومی تناقض نداشته باشند، مورد توجه قرار گرفته و به حساب آورده شوند. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم به تقاضای شناسایی اینگونه هویت‌های متفاوت پاسخ دهیم، ابتدا باید مشتقات تمایز پذیری را بررسی کنیم تا ببینیم اساسا چه عواملی در شکل گیری آنها نقش داشته‌اند که «آنها»ی متفاوت فرض شده را از «ما»ی مسلط بر روابط اجتماعی و جایگاه‌ها، و «ما» را از «آنها» متمایز ساخته است. از دیدگاه فلسفی، چنین کنکاش‌ها و اولویت‌هایی همچنین به بازتاب عمیق‌تری در مورد ضرورت شناسایی به عنوان یکی از منابع مهم شکل گیری «ارتباطات اجتماعی» در جوامع چند فرهنگی و چند قومی نیز اشاره دارد. یعنی این که استدلال کنیم که شناسایی نه تنها اساسی ترین معیار در یافتن خویشتن خویش است، بلکه ایده اساسی نیز در پشت این بررسی قراردارد که چگونه مردم نه بخاطر مشابهت‌ها و همسانی‌ها، بلکه به دلیل تفاوت‌های هویتی و فرهنگی که دارند بافت اجتماعی سالمی را شکل می‌بخشند. از طریق اینگونه تفاوت‌هاست آنها با یکدیگر تعامل برقرار می‌کنند تا یکدیگر را بشناسند و از یکدیگر یاد بگیرند که چگونه می‌توانند زندگی اجتماعی دربرگیرنده‌ای را برای یکدیگر فراهم کنند.

همانطور که پیشتر توضیح داده شد، ظهور چشم‌اندازهای نوین در گستره‌های جهانی و تقاضای رو به رشد برای شناسایی هویت‌های متفاوت با دگرگونی‌های بنیادین و تحولات اجتماعی-سیاسی حاصل از آن که توسط روند جهانی شدن تسهیل شده‌اند، ارتباط مستقیم دارد. یکی از جدی‌ترین و مرتبط ترین موضوعات در شرایط جهانی شدن، ظهور و شتاب پیدا کردن جنبش‌های هویتی و فرهنگی است که نظریه پردازان شناسایی برای توضیح آنها، هرکدام بنا بر سنت فلسفی که دنبال می‌کنند، نگرش خاص خود را ارائه کرده‌اند.[۲] در واقع، با اضمحلال و فروپاشی عصر ایدئولوژی‌های سیاسی رقیب لیبرالیسم اقتصادی و کمونیسم سوسیالیستی در

[2] Charles Taylor’s Politics of Recognition was published in 1995; Axel Honneth’s Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts in 1995; Nancy Fraser’s from Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age in 1998; Iris Marion Young, Justice and the Politics of Difference in 1990; Iris Marion Young, Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy in 1997; Paul Ricoeur’s Oneself as Another in 1992; Judith Butler’s Gender Trouble in 1990; and her Excitable Speech: A Politics of the Performative in 1997; and William Connolly’s Identity/Difference in 1991.

طول جنگ سرد، که هر یک از آنها یک دیدگاه محدود و اغلب انحصاری و منحصر به فردی از خود را به نمایش می‌گذاشتند، فضای سیاسی و اجتماعی جدیدی را فراهم کرد که در آن پرسش‌های هویتی و چرایی آنها بیشتر برجسته بیشتر قابل مشاهده شوند. این پرسش‌ها، به نوبه خود چالش‌ها و تهدیدهای اجتناب ناپذیری را بدر برابر روایت فلسفی خویشتن خویش و شکل گیری سنتی هویت اجتماعی قرار داد. در نتیجه، نیازی عاجل برای بازتعریف چنین روایتی احساس می‌شود، اما به شیوه‌ای جدیدتر و با هدف مناسب‌ترین و موثرترین دیدگاهی که قادر باشد الزامات عصر جدید را نیز در بر گیرد.[۳]

پرسش‌های بنیادین و بیان فرضیه

پیشتر یادآوری شد که شناسایی مفهومی است که با مفهوم هویت و چگونگی شکل گیری آن ملازمه دارد. تقاضای روزافزون برای شناسایی، اصولاً عامل تعیین کننده در دستیابی به احساس خویشتن بودن و اصالت‌های آن و همچنین شکل گیری هویت‌های متفاوت است و عمدتاً فرضیاتی قانع کننده در مورد ارزش برابر تفاوت‌های هویتی بعنوان پیش شرط ضمنی مفهوم عدالت را نیز به همراه دارد. در *خواستگاه‌های اخلاقی خویشتن مدرن*،[۴] تیلور تحلیل عمیقی از مفهوم و منابع شکل گیری خویشتن مدرن را در اختیار خوانندگانش قرار می‌دهد که از طریق دغدغه‌های اخلاقی عمیقی درباره تفاوت‌های هویتی و الزامات اجتماعی آن درک می‌شود. منظور او از خویشتن مدرن ظهور انسانی با ظرفیت اخلاقی است که احساس خویشتن خویش را از طریق ارتباط با امر خوب و خیر اجتماعی هم پیوند و جدایی ناپذیر می‌داند. «من تصاویری از ارتباط با امر خوب، و یا اینکه چگونه در رابطه‌ای با خیر، بعنوان یک مفهوم عمومی، قرار داریم، را استفاده می‌کنم که این تفاوت‌ها را در برگرفته است... من پیشنهاد می‌کنم که این آرمان‌های متنوع را بعنوان شکل‌هایی از اشتیاقی برای زندگی بدانیم...و باید به درستی در رابطه با مر خوب و خیر قرارگیریم».[۵] بعد اخلاقی خود بودن مستلزم قابلیت ارزیابی‌ها و از این روی بیانگر هویت خویش نسبت به دیگران است. این گزارش کامل و آموزنده از خواستگاه‌های شکل گیری خویشتن خویش، بستری غنی برای تأمل کردن درباره ریشه‌های فلسفی مفهوم شناسایی را فراهم می‌کند. تاثیرگذارترین نکته نهفته در این نگرش فلسفی، ظریفیت بالقوه آن برای ایجاد بینش‌های جدیدی برای درک یکدیگر، برقراری تعامل، و همپرسگی به عنوان ابزاری برای درک مفهوم شناسایی ارزش برابر تفاوت‌ها، و سپس شناسایی برای اندیشه کردن در باره زندگی عادلانه تر و مشارکتی تر و شیوه‌های تحقق آن است. در این ارتباط، پیشنهاد می‌شود که در عصر جهانی شدن، یعنی در شرایطی که چشم اندازهای اجتماعی-سیاسی تحت تأثیر تقاضای فزاینده (و تلاش) برای به رسمیت شناختن

---

[3] Charles Taylor, "Living with Difference," in *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy,* Anita L. Allen and Milton C. Regan ed. (Oxford: Oxford University Press, 1998).

[4] Charles Taylor, *Sources of the Self: the Making of Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

[5] Ibid., p. 44.

هویت‌های متمایز بوجود آمده‌اند، این روایت از منابع و عناصر شکل گیری هویت و شناسایی تفاوت‌ها، نگرشی سازنده را در پیش چشم باز می‌گشاید تا از طریق آن بتوانیم تقاضا برای شناسایی ارزش برابر تفاوت‌ها بعنوان پیش نیازی برای موضوع عدالت را نیز برجسته سازیم.

بنابراین، دو موضوع کلیدی که در این کتاب مورد تحلیل و بررسی قرار می گیرد. اول، اهمیت به شناسایی به عنوان عامل تعیین کننده شکل گیری و توسعه هویت، و دوم، الهام بخش بودن آن برای تعریف مفهومی از عدالت مبتنی بر شناسایی. برای این منظور، دو پرسش اساسی مطرح و مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند:

۱- چگونه هویت‌های مختلف با یکدیگر هم پیوند می شوند بدون اینکه ویژگی‌ها خاص و اصالت‌های آنها ضایع شود؟

۲- چگونه موضوع شناسایی ممکن است در بازتعریف روابط اجتماعی عادلانه‌تری مشارکت داشته باشد که چارچوبی بدیل برای نظریه جایگزین عدالت فراهم کند؟

در پاسخ به این پرسش‌ها، سه استدلال مرتبط با هم به اشتراک گذاشته می‌شوند. اولین بحث این است که شناسایی شرط لازم – یا یک نیاز حیاتی – برای شکل‌گیری هویت و بیان اجتماعی آن است. اگر شناسایی متقابل امکان پذیر نباشد، و خویشتن‌های متفاوت نتوانند از طریق آن با یکدیگر همپرسگی و ارتباط برقرار کنند، احساس و تامین خویشتن خویش مخدوش شده و آسیب می‌بیند. این بحث راهگشای استدلال دوم است. نظریه شناسایی متقابل زمینه ساز منبع تفکر و نگرش بدیلی نسبت به مفهوم عدالت می‌باشد. این نگرش فراتر از مفهوم کلاسیک عدالت به عنوان توزیع کالاها و خدمات مادی است. بلکه استدلال این است که شناسایی و عدالت دو کلیت مفهومی مجزا از یکدیگر نیستند، بلکه این دو به شکل گسست ناپذیری در هم تنیده و هم‌پیوند می‌باشند. این رویکرد بدیل به مفهوم عدالت بطور بالقوه الزامات شرایط جهانی شدن را نیز در نظر می‌گیرد تا بتواند تلاش‌های در حال وقوع برای شناسایی را توضیح دهد. بحث سوم این است که شناسایی ارزش برابر تفاوت‌های هویتی بعنوان عدالت، موضوع چند فرهنگ گرایی را نیز به حیطه مباحث فرا می‌خواند. سیاست‌های چندفرهنگی نه تنها ظرفیت لازم را غلبه بر چند پارگی‌های سیاسی-اجتماعی را دارد، بلکه پیوندهای اجتماعی و همبستگی را در جوامع چندفرهنگی و چند قومیتی بسیار متکثر تقویت می‌کند. این استدلال‌ها در پرتو تحلیلی از فلسفه چارلز تیلور از احساس خویشتن بودن و روایت او از موضوع شناسایی تفاوت‌های هویتی به اشتراک گذاشته می‌شوند. با آگاهی از این واقعیت که تیلور نظریه پرداز موضوع عدالت نیست، استدلال خواهد شد که فلسفه او منبع الهام بخشی برای پیشبرد نگرشی از عدالت خواهد بود که به نوعی با سایر نگرش‌های توضیح دهنده عدالت متفاوت است. در پرتو این سه استدلال همچنین می‌توان سیاست‌هایی را تصور کرد که از پراکندگی و چند پارگی‌ها در جوامع چند فرهنگی جلوگیری می‌کند.

طرح کلی سرفصل‌ها

کتاب حاضر از چهار فصل تشکیل شده است. فصل اول با تلاش برای پاسخ به این پرسش آغاز می‌شود که چرا موضوع شناسایی توجه متفکران اجتماعی و سیاسی معاصر را به خود جلب کرده است. در این فصل استدلال می‌شود که فرآیند جهانی شدن ظهور جهانی را تسهیل می‌کند که در آن نه تنها مرزهای جغرافیایی بلکه مرزهای اندیشه نیز رو به افول گذاشته‌اند. درنتیجه، به دلیل به هم پیوستگی‌های روزافزون، آگاهی‌های مردم افزایش یافته است بگونه‌ای که آنها فرصتی نوین پیدا کرده‌اند تا در خصوص ریشه‌های هویتی خود، و همچنین شرایط اجتماعی که ادراک آنها از ویژگی‌های خاص خود را تحت تاثیر قرار می‌دهد، تاملی عمیقتر داشته باشند. در این شرایط، طیف گسترده‌ای از جنبش‌های هویتی، فرهنگی و اجتماعی و طرفداران فراملی آنها این فرصت را پیدا کرده‌اند تا تقاضا برای به رسمیت شناختن اصالت‌ها و تفاوت‌های مطرح سازند. این جنبش‌ها با افزایش سطح آگاهی خود و گسترش دامنه نگرانی که در مورد دگرگونی بنیادی جوامع سیاسی وجود دارد، اغلب ممکن است راه‌هایی را ترسیم کنند که از طریق آنها درجه و میزان طرد اجتماعی دیگرانی که به لحاظ هویتی به حاشیه رانده شده‌اند، کاهش یافته و درعوض مشارکت و سازوکارهای دربرگیری آنها تقویت شود. در نتیجه مبارزه برای پیشبرد سیاست‌های شناسایی که از طریق پیوندهای متقابل شرایط جهانی تسهیل و توانمند شده است، اهمیت شناسایی را هم در چشم انداز سیاسی و هم در افکار عمومی برجسته ساخته است. در حقیقت، فرصتی تازه بوجود آمده است تا مطالبات جاری هویتی برای شنیده شدن، به حساب آمدن، و دربرگیری، بتواند گفتمان سیاسی مسلط را به نفع سیاست‌های شناسایی به چالش بکشد. در پرتو این مشاهدات، سعی خواهد شد تا زمینه‌های شور و شوق در حال ظهور در نظریه پردازی شناسایی مورد تحلیل قرار گیرد.

اگر چه مطالبات رو به رشد برای شناسایی، بازتعریف گفتمان سیاسی غالب به نفع سیاست های فراگیرتری را ایجاب می‌کند، این پرسش مطرح است که چگونه و براساس چه پایه‌ها و نظریه‌های فلسفی چنین بازتعریف فکری می‌تواند امکان پذیر باشد. این پرسش موضوع فصل دوم کتاب است. برای این منظور فصل دوم به سادگی و پرهیز از پرگویی ریشه‌های آرمان و نظریه شناسایی را در تاریخ فلسفه مدرن جستجو می‌کند. این جستجو از مفهوم الگوهای تحولات تاریخی در فلسفه ویکو آغاز، و از طریق پیوند برقرار کردن آن با عقیده اصالت‌های فردی در نظریه روسو دنبال شده، و در امتداد جستجو به سوی مفهوم پرورش انسانیت در فلسفه هردر سوق پیدا کرده، و درنهایت با بررسی نظریه شناسایی متقابل در فلسفه هگل پایان می‌یابد.

فصل سوم به تحلیل مفهوم خویشتن اخلاقی مدرن می‌پردازد. در دیدگاه تیلور، این هویت اخلاقی مدرن به‌عنوان موجودی همپرسه به تصویر کشیده شده است که در تقلایی پایان ناپذیر برای شناسایی خود با کسانی که آنها نیز در این تلاش مشارکت داشته ابعاد شناسایی متقابل را تعیین می‌کنند، مفهوم زندگی مشترک را می‌آفریند. این شناسایی متقابل به هنجاری اجتناب ناپذیر در حوزه اجتماعی کنونی تبدیل شده است و باید همچنان در مسیری که قرار گرفته است در پویایی باقی بماند. از آنجایی که همپرسه بودن و شناسایی دو مفهوم در م تنیده

هستند، عدم شناسایی یا شناسایی غیرحقیقی و نادرست راه همپرسگی را مسدود ساخته، و در نهایت موجبات سیاست‌های حذفی را فراهم می‌آورد. از آنجاییکه در فلسفه تیلور، *سیاست‌های شناسایی*، که معتبرترین اثر مرجع در مورد مبحث شناسایی است، در پیوند فکری محکمی با *خاستگاه‌های خویشتن مدرن*، تالیف و در آن تصویر خویشتن اخلاقی مدرن ترسیم شده است، این دو اثر عمده در این فصل مورد مطالعه و تحلیل قرار می‌گیرند. مطالعه و تحلیل خطوط فکری ترسیم شده در این دو اثر، راه را برای تحلیلی عمیقتر در باب مفهوم شناسایی هموارتر می‌سازد.

فصل چهارم این پرسش را مورد توجه قرار می‌دهد که آیا سیاست‌های شناسایی می‌تواند ارزش برابر هویت‌های متفاوت را تصدیق کند، آیا می‌تواند واسطه‌ای سازنده برای شکل‌گیری روابط عادلانه اجتماعی باشد. در اینجا استدلال خواهد شد که شناسایی نادرست و غیر حقیقی، عامل ناپیدای سیاست‌ها و سازوکارهای طرد اجتماعی-سیاسی است که بی عدالتی زاییده اصلی آن است.

به طور خلاصه، هدف کتاب درک نظریه شناسایی به عنوان پاسخی به مطالبات روزافزون کنونی برای شناسایی، و به طور ضمنی، برای رسیدن به عدالت است. هدف تکمیلی این است که به چارچوبی نظری دست یابد که در آن اتخاذ سیاست‌های مشارکتی فعال و در برگیرنده بتواند برای درمان شکاف‌های اجتماعی و چند پارگی سیاسی در جوامع چند فرهنگی و چند قومی رویکردهایی را نشان دهد.

فصل اول

جهانی/محلی‌شدن و شناسایی تفاوت‌های هویتی

طرح موضوع

اصل بحث در این فصل این است که چرا باید مفهوم «شناسایی» را در فرآیند جهانی‌شدن در کانون توجه قرار داد، و چگونه می‌توان اهمیت آنرا درک کرد. به‌طور سنتی، فلسفه «شناسایی» اغلب با تحلیل مفهوم یافتن«خویشتن» انسان و منابع آن پیوند داشته است و به دوران مدرن منابع آن، به ویژه به آثار هگل، بازمی‌گردد. بنابراین، شناسایی مفهومی فلسفی است که با ساختار و بیان هویت انسانی ارتباط دارد. جهانی‌شدن، آنگونه که در اینجا محل بحث واقع می‌شود، پدیده‌ای اخیر است که بویژه از سال‌های بعد از اتمام جنگ سرد چهره خود را به جهانیان نشان داده است. جهانی شدن بیش از آنکه یک واژه، یا مفهوم، و یا نظریه باشد به شرایطی اطلاق می‌شود که به موجب آن ارتباطات گسترده‌ای در همه جای جهان حضور یافته و پیام‌ها و تاثیرات خود را بر ورای محدودیت‌های جغرافیایی و نظم و انظباط (مرزهای) دانش توسعه می‌بخشد. بنابراین پیشنهاد می‌شود که جهانی شدن را به منزله ظهور شرایطی نوین در حیات انسانی دانست که بموجب آن مفاهیم سرزمینی -جغرافیایی و همچنین ساختارهای دانش با فشارهای فزاینده‌ای برای بازنگری در پیش‌فرض‌های خود مواجه شده‌اند. شرایط جهانی شدن را می‌توان در سه قالب مختلف توصیف کرد. اول، فرآیند گسترش و ادغام اقتصادهای ملی و محلی در شبکه‌های جهانی‌ای که کمتر دولت‌های ملی می‌توانند، یا به مصلحت می‌بینند، برآن محدودیت‌هایی را اعمال کنند.[6] دوم، تحولات بنیادین در روابط اجتماعی بگونه‌ای که به سختی می‌توان آنها را در همان قالب‌های محلی و یا ملی توضیح داد. گویی اینکه این روابط از یکسو بسیار به هم تنیده شده‌اند، و از دیگر سو آنچنان ماهیت سیالی پیدا کرده‌اند که آنها را نمی‌توان با فرضیات برآمده از دیدگاه‌های سرزمینی و ظرف‌های مکانی ثابت توضیح داد. سوم، ظهور عصر جهانی‌شدن با رویکرد جهان‌شمولی ریشه‌داری است که در آن هویت‌های مختلف فرهنگی با سلائق و دیدگاه‌های متفاوت، و به همراه ارزش‌هایی که برای اعتبار گفتمان حیات خود ارج می‌نهند، در فرصت‌های و جایگاه‌های جهانی حضور یافته و مطالبات خود بیان می‌کنند.[7] دیدگاه اول جهانی‌شدن را به‌عنوان یک فرآیند اقتصادی که جهان

---

[6] See for example Paul Hirst and Graham Thompson, Globalization in Question: the International Economy and the Possibilities of Governance (Cambridge, UK: Polity Press; Oxford, UK; Cambridge, MA, USA: Blackwell Publishers, 1996); Joseph Nye and J. Donahue ed., Governance in a Globalizing World (Washington, DC: Brookings Institution's Press, 2000); Robert Keohane and P. Hass and M. levy ed., Institutions of the Earth (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993).

[7] David Held, A Globalizing World: Culture, Economic, Politics (London; New York: Routledge in association with the Open University, 2004) Also see David Held,

را به‌سمت همگنی می‌برد می‌بیند، و به همین دلیل همسان سازی فرهنگی را ضرورت اجتناب‌ناپذیر بر آمده از آن تصور می‌کند. در حالی که دیدگاه‌های دوم و سوم، به جهانی توجه دارند که در آن روابط اجتماعی از قالب‌های محدودکننده محلی و یا ملی و فرهنگی گریخته و به شکلی نیروهای گریز از مرکز در همه جای شبکه‌های جهانی چهره و خواسته‌های خود را به نمایش می‌گذارند. در این دو نگرش اخیر موضوعات تکثرو گوناگونی، خود را به مراکز جهانی شده نزدیک ساخته و صدای خود را برای شناخته شدن رسا ساخته‌اند.[۸]

ایده‌ای که در این دو دیدگاه مشترک است این است که جهانی‌شدن فقط به معنای ادغام اقتصادی و ایجاد یک دنیای یکپارچه نیست. بلکه جهانی‌شدن به‌طور گسترده‌تر شامل تغییراتی در روابط اجتماعی و فرهنگی نیز می‌شود. در این راستا، جهانی‌شدن نه تنها مرزهای اقتصادی را به تضعیف می‌کشاند، بلکه مرزهای فرهنگی و جغرافیایی را نیز برای همبستگی میتن مردم و ملت‌ها تسهیل می‌کند. به عبارت دیگر، جهانی‌شدن باعث می‌شود که جوامع و فرهنگ‌های مختلف بتوانند به‌راحتی با یکدیگر ارتباط برقرار کرده و در یک فضای مشترک و پیوسته به هم نزدیک‌تر شوند. این فرآیند فرهنگی و اجتماعی، در واقع زمینه‌ساز تعامل و نزدیکی میان فرهنگ‌ها و جوامع مختلف است و نه تنها از طریق هماهنگی‌های اقتصادی، بلکه از طریق تبادل فرهنگی، رسانه‌ها، فناوری و دیگر اشکال ارتباطی نیز صورت می‌گیرد. به این ترتیب، جهانی‌شدن به‌عنوان یک پدیده پیچیده و چندبعدی، موجب می‌شود که جوامع مختلف در دنیای امروز به‌طور فزاینده‌ای در هم تنیده و به هم وابسته شوند.

چندین نظریه‌پرداز مانند چارلز تیلور و رونالد رابرتسون به این ابعاد فرهنگی جهانی‌شدن توجه کرده‌اند. چارلز تیلور جهانی‌شدن را به‌عنوان فرآیندی از «درهم‌نفوذی»[۹] جوامع و فرهنگ‌ها می‌بیند. به‌عبارت دیگر، به نظر او جهانی‌شدن نه تنها به‌معنای گسترش فرهنگ یا اقتصاد یک کشور به کشورهای دیگر است، بلکه این فرآیند موجب تعامل و تبادل فرهنگی میان جوامع مختلف می‌شود.[۱۰] به این معنا که فرهنگ‌ها و جوامع مختلف در سراسر جهان به‌طور مداوم با یکدیگر ارتباط برقرار کرده و بر هم تأثیر می‌گذارند، به‌طوری که هیچ‌کدام از آن‌ها نمی‌تواند به‌طور کامل از دیگر فرهنگ‌ها جدا باشد. رونالد رابرتسون نیز جهانی‌شدن را به‌عنوان فرآیند «گلوکالیزه شدن» (که ترکیبی از «جهانی» و «محلی» است

Globalizing Theory: Approaches and Controversies (Cambridge; Malden, Mass.: Polity Press, 2007).

[8] See for example Kwame Anthony Appiah, Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers (New York: W.W. Norton & Co., 2006); Kwame Anthony Appiah, “Cosmopolitan Patriots,” in For Love of Country, Martha C. Nussbaum and Jashua Cohen ed. (Boston, Massachusetts: Beacon Press, 2004), pp. 21-37; and Fred Dallmayr, “Cosmopolitanism, Moral and Political,” Political Theory 31, no. 3 (June 2003): 421-28.

[9] Interpenetration

[10] Globalization: What is happening to us? interview with Charles Taylor. http://www.youtube.com/watch?v=NhPf8hcuFYo

و می‌توان آنرا با عنوان «جهانی/محلی‌شدن»)[11] تفسیر می‌کند. این مفهوم اشاره به جهانی‌شدن به‌عنوان فرآیندی تأثیرگذار در همه اقصی نقاط حیات بشری است، در عین حالیکه در سطح محلی نیز بازتاب‌های غیرقابل انکار دارد. به عبارت دیگر، فرآیندهای جهانی (مثل فناوری، رسانه‌ها، تجارت و غیره) در هر مکان به‌طور خاص و بگونه‌ای گریزناپذیر تاثیرگذار شده است.[12]

این نوع تحولات جدید در دنیای معاصر نشانه‌هایی از شروع یک دوره تاریخی بی‌سابقه را نشان می‌دهد. در این شرایط، نیروهای جدید تغییر به گونه‌ای عمل می‌کنند که می‌توانند مرزهای جغرافیایی و فرهنگی را کنار به سرعت درنوردند و با نوعی از جهانی‌گرایی که تلاش دارد همه چیز را یکسان و همگون کند، مقابله کنند. این شرایط نشان از این واقعیت دارد که دیگر نمی‌توان ادعا کرد که فقط یک فرهنگ و یک نوع هویت جهانی می‌تواند در روابط اجتماعی حضور داشته باشد، بلکه فرهنگ‌ها و هویت‌های مختلف می‌توانند همزمان با هم رشد و توسعه یافته و خود را در فرصت‌ها و جایگاه‌های جهانی خود را بیان کنند.

در این فرآیند، مفهوم «جهانی/محلی‌شدن» اهمیت حیاتی پیدا می‌کند و به این واقعیت دلالت دارد که ماهیت و آثار جهانی‌شدن و تحولات جهانی باید با در نظر گرفتن ویژگی‌های خاص محلی و فرهنگی هر منطقه تفسیر شود. در واقع، جهانی‌شدن دیگر به معنای یکسان‌سازی فرهنگ‌ها که در نظریه‌های مسلط مطرح می‌شود نیست، بلکه به معنای تعامل و هم‌نفوذ فرهنگ‌ها است، که باعث می‌شود هر فرد یا گروه فرهنگی بتواند هویت و خودآگاهی خود را در میان فرهنگ‌های دیگر نشان داده، شکل بخشد، و توسعه دهد. توجه به این ویژگی فرایند جهانی شدن این فرصت را فراهم می‌آورد تا یک دیدگاه جدید از «دنیای زیست» یا همان «محیط زندگی»[13] انسانی داشته باشیم. دنیای زیست به معنای محیط اجتماعی و فرهنگی است که انسان‌ها در آن زندگی می‌کنند و تصمیمات خود را در باره مفهوم و فلسفه حیات می‌گیرند.[14] در این دنیای جدید، تنوع هویتی نه تنها پذیرفته می‌شود، بلکه ارزشمند است و در این فضا دیگر تلاش برای ایجاد یک هویت جهانی یکنواخت و استبدادی جایی ندارد. بنابراین،

---

[11] Glocalization

[12] Ronald Robertson, “Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity,” in Global Modernity, Mike Featherstone, Scott Lash, and Ronal Robertson ed. (London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 1995).

[13] The lifeworld.

[14] In the Modes of Civil Society, Taylor raises the concern about a kind of tyranny that cracks down the citizens. Following de Tocqueville view of despotism, he seeks a model of civil society which is like a web of autonomous associations independent of the state, which binds different people together in matters of common concern. Having been bound, these people form a new public sphere that certainly affects the lifeworld. See: Charles Taylor, “Modes of Civil Society,” *Public Culture* 3, no. 1 (Fall 1991): pp. 95-118.

ما باید دیدگاه‌های جدیدی پیدا کنیم که به ما کمک کنند تا هویت‌های نوین و راه‌های به رسمیت شناختن آن‌ها را بهتر درک کنیم و در مواجه با چالش‌های مربوط به آن‌ها دیدگاه روشنی داشته باشیم.

برای دریافت اهمیت این تحولات مرتبط با شرایط جهانی شدن و تاثیرات آن بر جامعه، هویت‌ها و روابط انسانی، توضیح بیشتری نیاز است. مهمترین اینگونه تحولات را باید در ایجاد تغییرات بنیادین در مفهوم جامعه سیاسی جستجو کرد. از نظر تعریفی، جامعه سیاسی به معنای مجموعه‌ای از ساختارهای اجتماعی و سیاسی است که افراد در آن زندگی می‌کنند، و دربرگیرنده دولت، قوانین و نهادهای اجتماعی، و ساختارهای فرهنگی متناسب با آن می‌باشد. پیش از این، مفهوم جامعه سیاسی معمولاً در چارچوب مرزهای جغرافیایی خاصی (کشورها) تعریف می‌شد، و درنتیجه جوامع سیاسی می‌توانستند مرزهای خود را در کنترل و اختیار داشته باشند. اما در شرایط حاضر، و پیچیده‌تر شدن روابط اجتماعی که بروورای مرزهای جغرافیای سیاسی جامعه توسعه می‌یابند، دیگر نمی‌توان جامعه سیاسی را فقط با تکیه بر این روابط ثابت و مرزهای جغرافیایی مشخص کرد. به همین دلیل است که فضای نوینی برای تعاملی گسترده و عمیق میان محلی/ملی و جهانی فراهم شده است. این تحولات تاثیرات عمیقی بر مفهوم هویت دارد. هویت فردی در گذشته معمولاً با سرزمین، قومیت یا ملت خاصی تعریف می‌شد. یعنی اینکه این مفاهیم مبناری سرزمینی داشتند. به عبارت بهتر، هویت فردی به جغرافیا و تاریخ سرزمین یا کشور خاصی وابسته بود. اما در دوران جهانی‌شدن، این نگرش به تعریف هویت اعتبار خود را از دست داده است، زیرا جهانی‌شدن به افراد این امکان را می‌دهد که هویت‌های خود را از فرهنگ‌ها و جوامع مختلف بسازند و محدودیت‌های جغرافیایی و سرزمینی پیشین را پشت سر بگذارند.

زوال اهمیت مرزهای اجتماعی و فرهنگی، همراه با ناتوانی مرزهای دانش برای ماندن در محدوده‌های خاص تحصلی خود، نیز یکی دیگر از ویژگی‌های شرایط جهانی شدن است. در گذشته، هویت فردی بیشتر تحت تأثیر هنجارها، باورها و قوانین اجتماعی خاص یک فرهنگ یا جامعه خاص قرار داشت. اما در عصر جهانی‌شدن، این مرزها به سرعت درحال کم رنگ شدن هستند. یعنی افراد دیگر محدود به مجموعه‌های فرهنگی یا اجتماعی خاصی نیستند و می‌توانند هویت خود را از فرهنگ‌ها و جوامع مختلف برگزینند و در این فرآیند، تنوع و چندگانگی هویتی به رسمیت شناخته می‌شود. آنچه در پی این تحولات حادث می‌شود، ظهور نوعی احساس جهان‌محوری است که در آن تعلق خاطر نه فقط به یک ملت یا کشور خاص محدود می‌ماند، بلکه نشان از نوعی هم‌دلی و همبستگی میان مردمان و ملل مختلف دارد. جهانی‌شدن باعث شده است تا مردم بیش از پیش با فرهنگ‌ها و هویت‌های مختلف ارتباط برقرار کنند و به این ترتیب، یک احساس جهانی در حال شکل‌گیری است که به درک و قدردانی بیشتر از تفاوت‌ها و وفاداری‌های متنوع انسانی می‌پردازد.

با همه این اوصاف امیدبخش برای محیط زندگانی انسانی جدید، نگرانی‌های ناشی از جهانی‌گرایی سرمایه‌داری و فرایند همگن‌سازی فرهنگی را نباید از نظر دور داشت.

نگرانی‌های ناشی از همگن‌سازی بیشتر به «جهانی‌گرایی سرمایه‌داری» و همگن‌سازی فرهنگی است و نه فضای مثبتی که در اثر شرایط جهانی شدن برای تعامل و یادگیری از یکدیگر فراهم شده است. جهانی‌گرایی سرمایه‌داری معمولاً به دنبال یکسان‌سازی اقتصادی است که منجر به از دست رفتن تنوع‌های فرهنگی می‌شود. این مدل جهانی‌شدن بیشتر به دنبال همگرایی اقتصادی است و فرهنگ‌ها را به سمت یکسان‌سازی سوق می‌دهد. در مقابل این دیدگاه از جهانی‌گرایی سرمایه‌داری و همگن‌سازی، می‌توان به بدیل‌های روشنتری امیدوار بود که توانایی بسترسازی برای فرهنگ دموکراتیک و انسانی را دارد. در این دیدگاه، جهانی‌شدن فقط یک پدیده اقتصادی و فرهنگی نیست، بلکه به عنوان یک فرایند توسعه‌ای در نظر گرفته می‌شود که می‌تواند روابط اجتماعی را دموکراتیک‌تر کرده و به بهبود وضعیت انسانی کمک کند. به جای اینکه جهانی‌شدن تنها به هم‌گرایی اقتصادی و فرهنگی منتهی شود، باید به عنوان یک ابزار برای تقویت حقوق بشر، برابری و تنوع فرهنگی دیده شود. در این چشم‌انداز، جهانی‌شدن به بهبود وضعیت انسانی و ایجاد فضایی برای صدای کسانی که معمولاً نادیده گرفته می‌شوند، کمک می‌کند. درنتیجه باید درنظر داشت که جهانی‌شدن می‌تواند از یک روند صرفاً همگن‌سازی اقتصادی و فرهنگی فراتر رفته و به فرصت‌هایی برای تقویت دموکراسی، احترام به هویت‌های مختلف و پذیرش تنوع فرهنگی تبدیل شود. در این فرآیند، به جای تمرکز بر یکسان‌سازی، باید به تفسیر چندفرهنگی و چندلایه‌ای از جهانی‌شدن توجه کنیم که به نفع همه افراد، به ویژه کسانی که در حاشیه قرار دارند، باشد. جهانی‌شدن در این دیدگاه می‌تواند به تقویت روابط انسانی و دموکراتیزه کردن جوامع کمک کند.

در پرتو اینگونه تحولات است که نظریه‌هایی که قصد ساده‌سازی مفهوم جهانی‌شدن و طرح آن تنها به‌عنوان یک فرآیند اقتصادی یکپارچه‌ساز و همسانی فرهنگی را دارند باید مورد انتقاد قرار داده، فرآیند جهانی‌شدن را از جنبه‌هایی عمیق‌تر و انسانی‌تر درک کرد. به این معنا که جهانی‌شدن تنها نباید به یکپارچگی اقتصادی و همگن‌سازی فرهنگی منجر شود، بلکه باید به گسترش چشم‌اندازهایی بینجامد که براساس آنها همه انسان‌ها، فارغ از هویت‌ها و تفاوت‌های فرهنگی‌شان، به‌طور برابر و با احترام به حقوق یکدیگر رفتار شوند .این درحالی است که در معنای قدیمی‌تر خود، فرآیندهای جهانی‌شدن می‌توانند منجر به طرد و نادیده‌گرفتن برخی از گروه‌ها و در نهایت به حاشیه راندن آنها شوند که عین بی‌عدالتی است. در مقابل، جهانی‌شدن به معنای جدیدتر باید فرصتی فراهم کند تا جوامع و فرهنگ‌های مختلف با هم تعامل کنند و دیگران که به حاشیه رانده شده‌اند یا صدایشان شنیده نمی‌شود، مورد توجه قرار گیرند. بنابراین، جهانی‌شدن در این دیدگاه نه تنها باعث انزوای بیشتر نمی‌شود، بلکه به یک چشم‌انداز جهانی بازتر و فراگیرتر منجر می‌شود که در آن تفاوت‌ها محترم شمرده می‌شوند. برای این منظور، باید بر لزوم نگرش و «مراقبت فلسفی» تأکید کرد؛ به این معنا که با توجه به تحولات عمیق و سریع جهانی، باید نگاه فلسفی و انتقادی به آثار جهانی‌شدن بر زندگی و روابط انسان‌ها بیشتر از پیش در مرکز توجهات قرار گیرد. این نوع نگاه فلسفی به درک روابط پیچیده و درهم‌تنیده جهان امروز کمک می‌کند، جایی که هر اتفاقی می‌تواند بر دیگر ابعاد زندگی تأثیر بگذارد.

ادبیات جهانی‌شدن این مناقشه پیچیده را به اشکال مختلف بازتاب می‌دهد و به این پرسش می‌پردازد که آیا جهانی‌شدن در نهایت منجر به همگن شدن فرهنگی و اقتصادی می‌شود یا برعکس، تنوع فرهنگی را افزایش می‌دهد. در این مناقشه طرفداران جهانی‌سازی افراطی همچنان اصرار می‌ورزند که همه چیز را باید از دیدگاه اقتصادی سنجید و این اقتصاد جهانی است که به‌طور نهایی به یکپارچگی جهانی می‌انجامد، و دیگر منتقدانی که بر اهمیت هویت، کثرت، جامعه و جامعه مدنی در دنیای جهانی‌شده تأکید دارند. این منتقدان استدلال می‌کنند که جهانی‌شدن به‌طور عمده باید به حفظ و تقویت تنوع فرهنگی و اجتماعی و احترام به تفاوت‌ها منتهی شود، نه به همسان‌سازی. برخی از جامعه‌شناسان این دیدگاه منتقدانه را پذیرفته و به آن پیوسته‌اند. اینان معتقدند که در دنیای در حال جهانی‌شدن دیگر نمی‌توان روابط اجتماعی و ساختارهای اجتماعی را به‌طور ساده به فرهنگ‌هایی تقسیم کرد که محدود به مرزهای جغرافیایی و سرزمینی هستند. به عبارت دیگر، دیگر نمی‌توان فرهنگ‌ها را به‌عنوان پدیده‌هایی مجزا و بسته در محافظ سرزمینی درنظر گرفته و تحلیل کرد.[۱۵] یکی از کسانی که از این دیدگاه دفاع می‌کند، زیگموند باومن است که توضیح می‌دهد فرآیند جهانی‌شدن باعث می‌شود که ما شبیه به کوچ‌نشینانی شویم که همیشه با یکدیگر در ارتباط هستیم، و در دنیایی به هم پیوسته همواره از سویی به سوی دیگر روانه می‌شویم. درنتیجه این شرایط نوین، دیگر مفاهیم دوتایی و متضاد مانند «جهانی/خاص» یا «محلی/جهانی» دیگر کاربرد ندارند و به جای آن، هویت‌ها به اشکالی جهان‌شهری و غیرهمگن تبدیل می‌شوند.[۱۶] به عبارت دیگر، ما در حال تبدیل شدن به هویت‌های جهانی‌شهری هستیم که از مرزهای فرهنگی و جغرافیایی فراتر رفته و تفاوت‌های فرهنگی خود را در یک هویت مشترک جهانی ادغام می‌کنیم. همچنین، در دنیای در حال جهانی‌شدن، دیگر هویت‌ها را را نمی‌توان در قالب تعریف‌های دوتایی غیرقابل انعطافی مانند «غربی/غیرغربی» یا «مردانه/زنانه»، قرار داده و آنها را تفسیر کرد. به‌جای این تفکیک‌های قالبی مبتنی بر نگاه سرزمینی، اکنون چالش‌های فرامرزی و مداخلات پراکنده‌ای در حال شکل‌گیری هستند که بر تحولات جهانی تأثیر می‌گذارند. در این دیدگاه جدید از جهانی‌شدن، هویت‌های خاص – که معمولاً به‌عنوان «دیگران مسلط» یا گروه‌های فرودست به حاشیه رانده می‌شوند – به‌طور فعال در تلاش برای به رسمیت شناخته شدن و گنجاندن در گفتمان جهانی هستند. این تحولات باعث شده که مبارزه برای شناسایی تفاوت‌ها و به رسمیت شناختن هویت‌های خاص، به یک ابزار مهم برای بسیج سیاسی تبدیل شود، به‌ویژه در زمینه‌هایی همچون نژاد، طبقه، قومیت، مذهب و جنبش‌های فرهنگی. بنابراین، این همان دلیلی است که باعث شده تا در فلسفه‌های اجتماعی و سیاسی معاصر، بحث‌های جدی و احیای علاقه به شناسایی تفاوت‌ها و احترام به هویت‌های خاص، مورد توجه بیشتری قرار

---

[15] Manuel Castells gives an insightful vision to globalization arguing a fundamental split between the abstract, universalistic, and instrumental outlooks and those of particularistic accounts stressing the historically constructed vision of a globalizing world. See: Manuel Castells, *The Information Age, Volume I, the Rise of the Network Society* (Malden, Mass.: Blackwell Publishers Inc., 1996).

[16] Zygmunt Bauman, *Globalization: The Human Consequence* (New York: Columbia University Press, 1998), pp. 21-31.

گیرد. در این راستا، جهانی‌شدن به‌عنوان یک فرایند پیچیده و چندوجهی، نه تنها باعث همگرایی اقتصادی و فرهنگی نمی‌شود، بلکه بر اهمیت توجه به تفاوت‌ها و تنوع‌های فرهنگی و اجتماعی نیز تأکید می‌کند.

بنابراین، تحلیل نظریه‌های متنازع جهانی‌شدن و درک راه‌هایی که از طریق آن جهانی‌شدن بر روابط اجتماعی و گفتمان هویت تأثیر می‌گذارد، به امری اجتناب‌ناپذیر تبدیل شده است.در این شرایط، ما نیاز داریم تا در تحلیل تحولات اجتماعی در پرتو تفکر جهانی اندیشه کنیم تا رابطه میان شرایط «جهانی‌شدن» و شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی و فرهنگی را درک کنیم. فصل حاضر با بررسی شرایط جهانی، فرصت‌های حاصل از آن، و دیدگاه‌های جهانی آغاز می‌شود تا بتواند نگرش حساسی را به الگوهای چندلایه ساخت و بازنمایی هویت‌ها بازگشاید. درواقع، استدلال می‌شود که برای درک بهتر جهانی‌شدن، باید درک خود از مفهوم «شناسایی» را تغییر داده و به‌ویژه، باید بیاموزیم که چگونه در یک فضای سرشار از تنوع و تفاوت‌های عمیق، می‌توانیم تعاملات نوینی را تعریف کنیم که در آنها همه هویت‌های مختلف نه تنها فرصت دارند ویژگی‌های هویتی و فرهنگی خاص خود را بیان نمایند، همچنین می‌توانند از یکدیگر یاد بگیرند که چگونه می‌توان با یکدیگر همپرسگی ایجاد کرد. در جهانی که مردم از طریق شبکه‌های مختلف تعلق و هویت خود را تعریف می‌کنند، ضروری است که منابع تنوع و تفاوت‌های فرهنگی را به رسمیت بشناسیم و از آن‌ها برای تقویت همبستگی و تعامل سازنده میان جوامع استفاده کنیم.

ادراک شرایط جهانی شدن

جهانی‌شدن یکی از مفاهیم پرکاربرد در علوم اجتماعی و انسانی است که به‌طور گسترده برای توضیح فرآیندهایی نظیر پیوستن جوامع و کشورها به یکدیگر در زمینه‌های مختلف اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی استفاده می‌شود. در مطالعه جهانی‌شدن، دیدگاه غالب جهانی‌شدن را به‌عنوان فرایندی منحصر به فرد و کیفی می‌بیند که در آن یکپارچگی اقتصادی و مالی در سطح جهانی رخ می‌دهد. این فرایند منجر به گسترش بازارها، نهادها و سازمان‌های بین‌المللی، تجارت آزاد و جریان‌های مالی جهانی می‌شود. در این رویکرد، جهانی‌شدن نه تنها به‌عنوان فرآیند اقتصادی بلکه به‌عنوان نهادینه‌سازی جهانی سرمایه‌داری و همگن‌سازی فرهنگی و اجتماعی دیده می‌شود. این دیدگاه به ظهور شرکت‌های چندملیتی، پیروزی مدرنیزاسیون و غربی‌سازی، و تسلط مدل‌های فرهنگی غربی اشاره دارد که به‌تدریج در جوامع مختلف پذیرفته می‌شود و باعث همگامی فرهنگی و اقتصادی میان کشورهای مختلف می‌شود. در این چارچوب، جهانی‌شدن بیشتر به‌عنوان یک فرایند یکسان‌سازی و گسترش الگوهای اقتصادی و فرهنگی مشابه در سطح جهانی مطرح است، که در مواردی ادبیات موجود آنرا شبیه به توسعه امپریالیسم در نظر می‌گیرد.[۱۷]

[17] Richard J. Barnet and John Cavanaugh, *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order* (New York: Simon & Schuster, 1994).

در نقطه مقابل، نگرش دیگری جهانی‌شدن را نه به‌عنوان یک فرایند همگن‌کننده، بلکه به‌عنوان یک فرایند پیچیده و متناقض می‌بیند که در آن تنوع فرهنگی و اجتماعی نه تنها حفظ می‌شود، بلکه گسترش می‌یابد.[۱۸] دراساس این دیدگاه، جهانی‌شدن به جای اینکه جهان کنونی را به سوی همگنی و یکپارچگی کامل سوق دهد، در عوض باعث بروز و تأکید بر تفاوت‌ها و کثرت‌های بیشماری در آن می‌شود که همگی ماهیتی جهانی دارند. به عبارت دیگر، این روند جهانی‌شدن موجب می‌شود که هویت‌های فرهنگی و اجتماعی مختلف در سطح جهانی به رسمیت شناخته شوند و در این میان، روایت‌هایی از مفاهیم مربوط به حیات و روابط اجتماعی حاصل از آن که براساس سرزمین و مرزهای ملی تعریف شده‌اند، دیگر نمی‌توانند به‌طور انحصاری و محدود توضیح دهند که افراد و جوامع چگونه هویت خود را می‌سازند[۱۹]. در این رویکرد، جهانی‌شدن به‌عنوان فرآیندی دیده می‌شود که باعث می‌شود جدایی سنتی میان کشور و فضای عمومی از بین برود. به‌عبارت‌دیگر، کشورها دیگر نمی‌توانند تمام قدرت و اختیارات خود را بر فضای عمومی و هویت‌های ملی کنترل کنند. در این فضا، مبارزات برای به رسمیت شناخته شدن تفاوت‌ها و تنوع‌ها به یک موضوع مهم و حساس تبدیل می‌شود و به همین دلیل، این دیدگاه جهانی‌شدن به‌نوعی به پایان دوران دولت-ملت و روایت‌های هویتی محدود به سرزمین اشاره دارد.

در این چشم‌انداز، جهانی‌شدن نه تنها به‌عنوان یک فرایند یکسان‌سازی و جهانی‌سازی فرهنگ‌ها دیده نمی‌شود، بلکه به‌عنوان مجموعه‌ای از مدرنیته‌های مختلف و متنوع در نظر گرفته می‌شود که در آن فرهنگ‌ها و هنجارهای رفتاری در نقاط مختلف جهان به‌طور متفاوتی تفسیر و تجربه می‌شوند. این بدان معناست که جوامع مختلف در مواجهه با جهانی‌شدن، نمی‌توانند هویت‌های خود را به‌طور یکسان و مشابه در تمام جهان تجربه کنند، بلکه هویت‌ها به‌طور خاص و متناسب با زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی و تاریخی هر جامعه شکل می‌گیرند. علاوه ب این، به نظر می‌رسد که جهانی‌گرایی، که در گذشته از آن به‌عنوان نیروی همگن‌کننده یاد می‌شد، اکنون در حال از دست دادن این ویژگی خود است و شرایط جهانی شدن جای آنرا گرفته است. درحقیقت، آنگونه که طرفداران نظریه‌های یکپارچه‌ساز جهانی شدن توضیح

[18] One of the best accounts of this sort is that of James N. Rosenau. Rosenau advances the idea that globalization reflects a mixture of the implications of integration and fragmentation in a time of turbulence or 'fragmegration in the world. In this condition there is seen an endless series of tensions in which the forces pressing for greater globalization and those inducing greater localization interactively play themselves out.' See: James N. Rosenau, "The Drama of Human Rights in a Turbulent world," in *Globalization and Human Rights*, Alison Brysk ed. (Berkeley: University of California Press, 2002); James N. Rosenau, "The Challenges and Tensions of a Globalized World," *American Studies International* 2 (2000); and James N. Rosenau, *Distant Proximities: Dynamics Beyond Globalization* (Princeton: Princeton University Press, 2003).

[19] Saskia Sassen, *The Mobility of Labor and Capital* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); and Saskia Sassen, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization* (New York: Columbia University Press, 1996).

می‌دهند، جهانی‌شدن نتوانسته است آن‌طور که پیش‌بینی می‌شد، یکپارچگی فرهنگی و اقتصادی ایجاد کند. در عوض، امروزه غرب به‌عنوان مرکز قدرت جهانی، در حال از دست دادن هژمونی و سلطه‌گری خود بر جهان است، زیرا جهانی‌شدن فرصت‌های جدیدی برای به رسمیت شناخته شدن و ظهور فرهنگ‌ها و هویت‌های مختلف فراهم کرده است.[۲۰]

در نهایت، برخی از اندیشمندان جهانی‌شدن را به‌عنوان یک فرایند فرامرزی و فراتر از مرزهای سرزمینی تحلیل می‌کنند. این گروه معتقدند که جهانی‌شدن موجب تحولی در ساختارهای فضای اجتماعی می‌شود، که در آن دیگر نمی‌توان تمام مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را در چارچوب مرزهای ملی و سرزمینی تحلیل کرد.[۲۱] این تغییرات به‌طور مستقیم به تحولی در علوم اجتماعی مرتبط است که از تأکید بر نظریه‌های اجتماعی مبتنی بر سرزمین به سوی رویکردهایی با تمرکز بر فراسرزمینی‌شدن، انتقال قدرت‌ها و هویت‌های اجتماعی به‌طور جهانی می‌رود. در این فضای جدید، تولید دانش و شکل‌گیری هویت‌های اجتماعی دیگر محدود به مکان خاصی نخواهد بود و بر اثر تعاملات جهانی و تحولات جهانی‌شدن، شکل می‌گیرد.

چارلز تیلور در تحلیل خود از شرایط جهانی‌شدن، بر مفهومی به نام «درهم‌نفوذی» تأکید دارد که به فرآیند کاهش اهمیت بازدارنده و جدایی‌ساز مرزهای فرهنگی و نزدیک‌تر شدن جوامع به یکدیگر اشاره دارد. او معتقد است که در این دوران، علاوه بر کاهش فاصله‌های فرهنگی، افرادی که ناتوانمند شده‌اند، به تدریج از عرصه‌های سیاسی و اجتماعی که در آنها محبوس بوده‌اند، فاصله می‌گیرند و از آنها جدا می‌شوند. این پدیده باعث ایجاد نوعی بی‌تفاوتی عمومی، بی‌مسئولیتی و از دست رفتن همدلی میان افراد یک گروه می‌شود، که در نهایت ممکن است تکه‌تکه شدن جامعه و شکاف‌های عمیق در فضای عمومی را باعث شود. درحقیقت، در جوامع سنتی، افراد معمولاً در ساختارهای اجتماعی خود ریشه‌دار بوده و هویت خود را از ارتباطات اجتماعی و فرهنگی‌شان می‌گرفتند. اما در دوران جهانی‌شدن، افراد به آگاهی جدیدی از خود و موقعیت اجتماعی‌شان دست می‌یابند. این آگاهی باعث می‌شود که افراد قادر به پرسش از زمینه‌ها و ساختارهایی شوند که در آن‌ها نادیده گرفته یا طرد شده‌اند. به عبارت دیگر، این تغییر آگاهی باعث فاصله گرفتن افراد از هویت‌های سنتی‌شان می‌شود و

---

[20] This account of globalization is marked by Jan Aart Scholte. See: Jan Aart Scholte, “Beyond the Buzzword: Towards a Critical Theory of Globalization,” in *Globalization: Theory and Practice*, Eleonore Kofman and Gillian Youngs ed., **(**New York: Pinter, 1996); and Jan Aart Scholte, “Globalization: Prospects for a Paradigm Shift,” in M. Shaw ed., *Politics and Globalization: Knowledge, Ethics, and Agency* (London: Routledge, 1999).

[21] This account of globalization is marked by Jan Aart Scholte. See: Jan Aart Scholte, “Beyond the Buzzword: Towards a Critical Theory of Globalization,” in *Globalization: Theory and Practice*, Eleonore Kofman and Gillian Youngs ed., (New York: Pinter, 1996); and Jan Aart Scholte, “Globalization: Prospects for a Paradigm Shift,” in M. Shaw ed., *Politics and Globalization: Knowledge, Ethics, and Agency* (London: Routledge, 1999).

آن‌ها را به بازاندیشی و انتقاد از وضعیت‌های اجتماعی و فرهنگی وادار می‌کند. بنابراین، جهانی‌شدن فرصتی است برای غلبه بر این جدایی‌ها و رسیدن به درک جدیدی از چگونگی زندگی در کنار یکدیگر، در حالی که تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی همچنان وجود دارند. این فرآیند می‌تواند می‌آموزد که چگونه باید زندگی مشترک و هماهنگ در دنیای متنوع و گوناگون را تجربه کرده و از آن برای شکل‌گیری مفهومی نوین از جیات انسانی استفاده لازم را برد.[۲۲] در همین راستا است که مفهوم و سیاست شناسایی به‌عنوان راه‌حلی برای مقابله با تهدیدات حاصل تکه‌تکه شدن جامعه و رسیدن به یک جامعه عادلانه‌تر پیشنهاد می‌شوند. سیاست شناسایی به معنای به رسمیت شناختن هویت‌ها و تفاوت‌های فرهنگی افراد است و می‌تواند موجب تقویت انسجام اجتماعی و رفع شکاف‌های موجود در عرصه عمومی شود.

با این حال، همان‌طور که مشاهده می‌شود، جهانی‌شدن فرایندی جنجالی است که محققان آن را به شیوه‌های مختلف تحلیل می‌کنند. این فرایند از دیدگاه‌های گوناگون، کانون‌های توجه متفاوت و برای اهداف مختلفی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد تا اختلاف‌نظرها درباره مسیر تغییرات جهانی روشن شود. همچنین، جهانی‌شدن از جنبه‌های مختلفی مانند معنا، پیامدهای سیاسی و فرهنگی، و تفسیر و ارزیابی اخلاقی به‌طور متفاوتی درک می‌شود. از میان این تفاوت‌ها در فهم جهانی‌شدن، سه تفسیر اصلی باید مورد بحث قرار گیرد تا تأثیر جهانی‌شدن بر گفتمان شناسایی روشن گردد.[۲۳]

تفسیر اول از جهانی‌شدن، که به‌عنوان «ابرجهانی‌گرایی»[۲۴] شناخته می‌شود، به این ایده اشاره دارد که جهانی‌شدن نه تنها در حال رخ دادن است، بلکه به‌طور فزاینده‌ای و با سرعت زیاد در حال گسترش است و هیچ راهی برای متوقف کردن یا بازگشت از آن وجود ندارد. به عبارت ساده‌تر، طبق این تفسیر، جهانی‌شدن یک فرآیند جهانی است که به‌طور طبیعی پیش می‌رود و نمی‌توان از آن گریخت یا آن را تغییر داد. در این دیدگاه، که توسط ناظران سیاسی برجسته‌ای چون توماس فریدمن و جاگدیش باگواتی مورد تأکید قرار گرفته است، جهانی‌شدن بیشتر به عنوان یکپارچگی و پیوستگی اقتصادی کشورهای مختلف از طریق بازار آزاد و رقابت جهانی دیده می‌شود.[۲۵] در واقع، این فرآیند موجب پیوستگی و یکپارچگی

---

[22] Mike Featherstone, Scott Lash, and Roland Robertson, *Global Modernities* (London: SAGE Publications, 1995).

[23] David Held's categorization of the diverse interpretations of globalization as hyperglobalism, skepticism, and Transformationalism has provided the most reliable approach in understanding globalization. Held, then, has become the source of inspiration of many thinkers in an analysis of globalization. I follow Held's account of globalization as Transformationalism in my analysis as well. See: David Held et al., *Global Transformations: Politics, Economic, and Culture* (Stanford, California: Stanford University Press, 1999).

[24] Hyperglobalization

[25] Thomas Friedman, *The Lexus and the Olive Three* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 2000). Also see: Jagdish Behagwati, *In Defense of Globalization* (New York:

بیشتر اقتصادهای ملی به یکدیگر و وابستگی بیشتر آن‌ها به بازارهای جهانی می‌شود که تحت هداین جهان سرمایه‌داری هستند.

طبق این تفسیر، جهانی‌شدن یک اثر مهم دیگر نیز دارد و آن جیزی نیست مگر کاهش قدرت دولت‌ها درکنترل حیطه‌های سنتی اعمال حاکمیی پیشین خود. در این دیدگاه، جهانی‌شدن به‌ویژه از طریق بازارهای آزاد، سرمایه‌گذاری جهانی و رقابت اقتصادی باعث می‌شود که دولت‌ها نتوانند همانطور که در گذشته قادر بودند، بر امور اقتصادی و تجاری کشورشان نظارت و کنترل داشته باشند، بر آنها سیاستهای حمایتی را اعمال کنند، و یا تعرفه‌ها را بعنوان آنچیزی که برای حمایت از توسعه ملی ضروری می‌دانند، اعمال کنند. در این شرایط، نیروهای بازارهای جهانی سرمایه‌داری، به‌ویژه شرکت‌های چندملیتی بزرگ، سرمایه‌گذاران، و نهادهای قدرتمند مالی و تجاری بین‌المللی، به مراتب بیشتر از دولت‌ها بر روندهای اقتصادی تأثیر می‌گذارند. علاوه براین، بلوک‌های اقتصادی منطقه‌ای مانند اتحادیه اروپا نیز بر تصمیمات اقتصادی تاثیرگذار هستند، به طوری که کشورها دیگر به تنهایی نمی‌توانند سیاست‌های اقتصادی خود را به‌طور مستقل طراحی و اجرا کنند.[۲۶] در این فرآیند، دولت‌ها به شکلی شبیه به واسطه‌هایی بین شهروندان و نیروهای اقتصادی جهانی – نوعی نوار نقاله[۲۷] - عمل می‌کنند. یعنی آینکه، دولت‌ها دیگر قدرت تصمیم‌گیری مستقلی ندارند و بسیاری از تصمیمات اقتصادی از بیرون از مرزهای ملی اتخاذ می‌شوند، به‌ویژه در سطح جهانی. به این ترتیب، دولت‌ها نه تنها نمی‌توانند بسیاری از سیاست‌های اقتصادی خود را پیاده‌سازی کنند، بلکه در بسیاری از موارد باید خود را با الزامات و فشارهای اقتصادی جهانی هماهنگ کنند.

بنابراین، جهانی‌شدن موجبات بروز رقابت جهانی را در امتداد همان امواج اقتصادی جهانی امتداد می‌دهد. درحقیقت، با باز شدن مرزهای اقتصادی و کاهش محدودیت‌ها برای جریان آزاد کالاها، سرمایه و نیروی کار، رقابت جهانی به‌شدت افزایش می‌یابد و این رقابت‌ها توان دولت‌های ملی – بویژه در کشورهای درحال توسعه – را می‌فرساید. شرکت‌های بزرگ برای کاهش هزینه‌های تولید و جلب سرمایه، وارد یک رقابت جهانی می‌شوند و کشورهایی که حامیان این شرکت‌ها هستند، را نیز در رقابت با یکدیگر قرار می‌دهد. این رقابت باعث می‌شود که بسیاری از دولت‌ها نتوانند سیاست‌های حمایت‌گرایانه یا حمایت از صنایع داخلی را به‌طور مؤثر پیاده‌سازی کنند، زیرا هر گونه مداخله یا محدودیت اقتصادی می‌تواند موجب افزایش هزینه‌ها و کاهش رقابت‌پذیری در سطح جهانی شود. به عبارت دیگر، جهانی‌شدن رقابت‌های بین‌المللی را به شکلی افزایش می‌دهد که دولت‌ها مجبور می‌شوند بیشتر به نیروهای بازار جهانی تن دهند و دستشان برای اعمال سیاست‌های مستقل اقتصادی بسته‌تر می‌شود.

Oxford University Press, 2004); Jagdish Behagwati, *Free Trade Today* (Princeton, N.J.; Oxford: Princeton University Press, 2002).

[26] Inescapably Side by Side: An Interview with David Held, Mikkel Thorup & Mads P. Sørensen, *Polity*, (February 2004). Available at: http://globalpolicy.org/component/content/article/162/27670.html.

[27] Conveying belt

این تفسیر «ابرجهانی‌گرایی» به‌طور کلی بر این فرض استوار است که جهانی‌شدن یک فرآیند اجتناب‌ناپذیر است، هیچ‌چیز نمی‌تواند جلوی این روند را بگیرد و به‌تدریج تمامی کشورهای دنیا به یک بازار جهانی واحد تبدیل خواهند شد که تحت مدیریت سرمایه‌داری جهانی حمایت می‌شود. در واقع، جهانی‌شدن به‌طور مداوم اهمیت مرزهای ملی و صلاحیت ناظر بر آنرا برای حفاظت از منافع ملی، آنگونه که درنگرش سنتی توضیح داده می‌شود، را کمرنگ کرده و قدرت و استقلال کشورها را محدودتر می‌سازد.[۲۸] شرایط آنچنان با سرعت و شگرفی در حال تغییر است که در آینده‌ای نزدیک، کشورها دیگر به‌عنوان نهادهای مستقل و قدرتمند اقتصادی شناخته نخواهند شد. بلکه آن‌ها تبدیل به نهادهایی خواهند شد که باید براساس خواسته‌ها و شرایط بازار جهانی و قوانین بین‌المللی توان حاکمیتی خود را بازتعریف کرده و براساس آن رفتار کنند. بنابراین، «هیچ گزینه دیگری وجود ندارد؛ هیچ انتخابی نیست، هیچ مکانی برای پنهان شدن نیست»، همان‌طور که مارگارت تاچر در اواخر دهه ۱۹۷۰ آنرا بیان می‌کرد. دیگر امکان صحبت در مورد سیاست‌هایی که در چارچوب‌های ملی و سرزمینی اجرا می‌شوند وجود ندارد.[۲۹] این دیدگاه به نوعی به بی‌سرزمینی و بی‌ملیتی‌شدن اشاره دارد، به‌طوری که دیگر سیاست‌های اقتصادی ملی و سرزمینی به شدت تحت تأثیر نیروهای جهانی قرار می‌گیرند.

در دیدگاه «ابرجهانی‌گرایی»[۳۰]، مفاهیم دوتایی جغرافیای سیاسی پیشین مانند شمال-جنوب، ملی-بین‌المللی، و داخلی-خارجی، به‌عنوان ساختارهایی ناکارآمد برای توضیح شرایط کنونی جای خود را به یک نظم جهانی متفاوتی می‌دهد که براساس قواعد جدید جهانی بازی، مانند قواعد سازمان تجارت جهانی، ساختار یافته و اداره می‌شود.[۳۱] علاوه براین، شرکت‌های چندملیتی و رسانه‌های چندملیتی گستره عاملات و عملیات خود را از مرزها عبور داده و نقش‌های مکمل بازی را تعیین می‌کنند که مستقیماً بر زندگی مردم و روزمره آن‌ها تاثیر می‌گذارد. این فرآیند پیامدهای سیاسی و فرهنگی معینی دارد که در همان موضوع شبیه‌سازی و همگنی فرهنگی می واند توضیح داده شود. به عبارت دیگر، «ابرجهانی‌گرایی»، به دنبال همگن‌سازی فرهنگی، و گاهی ترکیب‌سازی و تضعیف تفاوت‌های فرهنگی است. برای حمایت از یافته‌های خود، نظریه «ابرجهانی‌گرایی»، ممکن است استدلال کنند که گردش غیرقابل مقاومت محصولات، مدها و مدل‌ها و فرهنگ سرگرمی و معطوف به لذت‌گرایی فردی به طور گسترده‌ای در میان جوانان در سراسر جهان مورد استقبال قرار گرفته است. این امر نشانه‌ای از دنیای جدیدی است که در آن تمام جنبه‌های زندگی تحت تاثیر منطق بازار آزاد

---

[28] Kenichi Ohmae, *The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy* (New York: HarperCollins Publishers, 1999).

[29] For details of this doctrine see: Claire Berlinski, *There Is No Alternative: Why Margaret Thatcher Matters* (New York: Basic Books, 2008).

[30] Hyperglobalization

[31] Verna V. Gehring, *Ethical Dimensions of Global Development* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007).

قرار دارد. اوهماییه این منطق را به‌عنوان فرآیندی تفسیر می‌کند که جوانان ژاپنی را با مادی‌گرایی غربی به هم نزدیک می‌کند:

...بیش از یک دهه است که برخی از ما درباره جهانی‌شدن تدریجی بازار کالاهای مصرفی مانند شلوار جین، کفش‌های ورزشی نایک و شال‌های هرمس صحبت کرده‌ایم - فرایندی که توسط دسترسی جهانی به همان اطلاعات، همان نمادهای فرهنگی و همان تبلیغات پیش می‌رود که من پیش‌تر آن را «کالیفرنیازدگی ذائقه» نامیده‌ام. امروز، اما این فرایند همگرایی سریع‌تر و عمیق‌تر می‌شود. این فرایند نه تنها به ذائقه بلکه به ابعاد بنیادی‌تر دیدگاه جهانی، طرز فکر و حتی فرایندهای فکری می‌رسد.[۳۲]

حداقل مادامیکه جهانی‌شدن با همگن‌سازی و تسلط یک فرآیند تک‌فرهنگی سلطه‌گرا و همگون‌کننده معادل‌سازی می‌شود، دیگر جایی برای تفاوت‌های فرهنگی باقی نمی‌ماند. در واقع، این مانند نوعی از امپریالیسم فرهنگی یا فرهنگ جهانی همگون‌ساز است که تمایل دارد مقاومت فرهنگی در برابر منطق سرمایه‌داری بازار آزاد را به حداقل برساند. با نادیده گرفتن ویژگی‌های فرهنگی و هویتی، در حقیقت، جهانی‌شدن و تلاش‌های همگن‌سازی سعی در هضم هویت‌های منحصر به فرد در هویت غالب یا اکثریتی دارند. این تلاش برای همگن‌سازی «دیگران متفاوت»، به گفته تیلور، نوعی «گناهی کبیره»[۳۳] و به سختی قابل اغماض و بخشش علیه هویت‌های فرهنگی منحصر به فرد است، زیرا تمایل دارد حس وفاداری مردم به خودشان را نیز از بین ببرد، و این هنگامی اتفاق می‌افتد که مردم می‌پیرند تا زندگی خود را براساس آن الگوهای جهانی همگن‌ساز تعریف کنند:

... اگر نباشم، هدف زندگی‌ام را از دست می‌دهم. آنچه که انسان بودن برای من است را از دست می‌دهم... وفادار بودن به خودم یعنی وفادار بودن به اصالت‌های خودم، و این چیزی است که فقط من می‌توانم آن را بیان کرده و کشف کنم. و با بیان آن، خود را تعریف می‌کنم.[۳٤]

این گناه به کسانی که از نقطه نظر هویتی و فرهنگی متفاوت فرض شده‌اند آسیب می‌زند؛ افرادی که از نژادها، فرهنگ‌ها، صداهای خاموش شده، فراموش‌شدگان، و به حاشیه رانده‌شدگان، و گروه‌های فرودست تشکیل شده‌اند. منتقدان نظریه «ابرجهانی‌گرایی» این گناه مشخص را به عنوان علت نابسامانی‌های درعرصه عمومی مورد هدف قرار می‌دهند. آن‌ها به ویژه این فرضیه نظریه «ابرجهانی‌گرایی» را که معتقدند جریان آزاد کالاها، خدمات، مردم

---

[32] Kenichi Ohmae, *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies* (New York: Free Press, 1995), p. 3۰.

[33] Cardinal sin.

[34] Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), p. 29.

و پول‌ها از مرزها به‌طور بی‌قید و شرط منجر به شکوفایی اقتصادی و توسعه‌یافتگی می‌شود، نقد می‌کنند. ناقدان استدلال می‌کنند که به نظر آن‌ها حقیقت این است که جریان‌های سرمایه‌گذاری خارجی همچنان تحت کنترل چند اقتصاد پیشرفته باقی می‌مانند، در نتیجه اقتصادهای ضعیف و کوچک توان رقابتی خود را با آن ابر اقتصادها از دست داده‌اند. شرکت‌های چندملیتی نیز هرچند که فراملی عمل می‌کنند، به کشورهای مادر خود وابسته‌اند و این وابستگی‌ها تنها منافع را برای جوامع مرفه تولید می‌کنند. آنچه که اتفاق می‌افتد این است که کشورهای جهان جنوب به طور فزاینده‌ای حاشیه‌ای، توسعه‌نیافته و وابسته باقی می‌مانند. بنابراین، و درحقیقت، بزرگ‌نمایی تاثیرات جهانی‌سازی توسط «ابرجهانی‌گرایی» اغراق‌آمیز است:

> ناقدان نظریه «ابرجهانی‌گرایی» را به‌طور بنیادین معیوب و از نظر سیاسی ساده‌لوحانه می‌دانند، زیرا این نظریه قدرت پایداری دولت‌های ملی برای تنظیم فعالیت‌های اقتصادی بین‌المللی را دست کم می‌گیرد.حتی به جای اینکه بی‌قید و شرط تصور شوند، نیروهای بین‌المللی‌سازی به قدرت نظارتی دولت‌های ملی برای اطمینان از ادامه لیبرالیزاسیون اقتصادی وابسته هستند.[۳۵]

ناقدان همچنین از نظریه «ابرجهانی‌گرایی» انتقاد می‌کنند که می‌گوید شکاف‌های اجتماعی-سیاسی قدیمی دیگر بی‌اهمیت شده‌اند. برعکس، یکپارچگی اقتصادی جهانی، به‌ویژه سلطه اقتصادی و سیاسی غرب (به‌ویژه ایالات متحده)، ممکن است تهدیدات و ترس‌هایی را برای کشورهای دیگر به همراه داشته باشد. این تهدیدات معمولاً از احساس سلطه‌گری و تسلط غرب بر سایر فرهنگ‌ها و ملت‌ها ناشی می‌شود. این دیدگاه به نوعی با ایده‌های «برخورد تمدن‌ها» که توسط ساموئل هانتینگتون مطرح شده، هم‌راستا است. هانتینگتون معتقد بود که اختلافات فرهنگی و تمدنی میان غرب و سایر تمدن‌ها باعث بروز تنش‌های جدی و درگیری‌ها در دنیای امروز می‌شود. اما برخی دیگر از پژوهشگران و تحلیلگران مانند رابرت هیرست و کریستوفر تامپسون معتقدند که ادعای جهانی‌شدن، که به‌معنای یکپارچگی و پیوستگی بیشتر جوامع و اقتصادهای جهانی است، چندان درست و دقیق نیست. آنها استدلال می‌کنند که در واقع، جهان امروز نه‌تنها به‌هم‌پیوسته‌تر از گذشته نیست، بلکه شاهد چالش‌ها و مشکلاتی است که هر کشور به‌صورت جداگانه با آنها مواجه است و این مشکلات از مسائل داخلی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ناشی می‌شود. به‌عبارت دیگر، این منتقدان جهانی‌شدن معتقدند که به‌جای اینکه یکپارچگی و پیوستگی جهانی تقویت شده باشد، ما شاهد افزایش استقلال و خودمختاری کشورهای مختلف هستیم که هرکدام به‌طور مستقل از یکدیگر به تنظیم و مدیریت اقتصاد و امور داخلی خود می‌پردازند.[۳۶] بنابراین، این دیدگاه بر این باور است که نهادها و حکومت‌های

---

[35] Held, *Global Transformations,* p. 5.

[36] Paul Hirst and Grahane Thopmson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance* (Cambridge, UK: Polity Press; Oxford, UK; Cambridge, MA, USA: Blackwell Publishers, 1996).

ملی هنوز نقش تعیین‌کننده‌ای در مدیریت اقتصاد جهانی دارند و این جهانی‌شدن به‌طور واقعی در عمل به یکپارچگی و همکاری بیشتر میان کشورها منتهی نشده است.

نظریه مارکسیستیِ الهام‌بخش نظریه بدبینانه را نیز باید به‌عنوان یک نوع تفسیر افزود که مقاومت فقرا در برابر سلطه جهانی سرمایه‌داری را مورد تأکید قرار می‌دهد. براساس این نظریه، جهانی‌شدن نه‌تنها موجب بهبود وضعیت کشورهای فقیر و در حال توسعه (جنوب) نمی‌شود، بلکه این کشورها را بیشتر در معرض استثمار و ستم قرار می‌دهد.[۳۷] در این دیدگاه، فرض بر این است که فرآیند جهانی‌شدن به‌جای اینکه به‌طور یکپارچه و منصفانه‌تری اقتصاد جهانی را سازماندهی کند، موجب تشدید نابرابری‌ها و فقر در کشورهای جنوب می‌شود. از منظر مارکسیستی، کشورهای در حال توسعه به‌ویژه در جنوب جهانی، که بسیاری از آنها مستعمرات سابق بوده‌اند، همچنان در دام سیستم‌های استثماری و نابرابر قرار دارند. در این سیستم، کشورهای ثروتمند شمال (معمولاً کشورهای صنعتی و توسعه‌یافته) از طریق سرمایه‌گذاری‌ها، تجارت و کنترل منابع، بخش‌های عمده‌ای از منابع طبیعی و نیروی کار ارزان کشورهای جنوب را به نفع خود بهره‌برداری می‌کنند. درحقیقت، به‌جای اینکه جهانی‌شدن منجر به پایان استثمار و ستم در این کشورها شود، آنها به مکانی جدید برای استثمار منابع و نیروی کار تبدیل می‌شوند.

دررابطه با همین نوع انتقادات است که می‌توان جهانی‌شدن را به‌عنوان فرآیندی توصیف کرد که به‌جای رفع فقر، به‌طور خاص در جوامع جنوب باعث افزایش فقر و نابرابری‌های اقتصادی می‌شود. این اتفاق می‌تواند ناشی از وابستگی بیشتر کشورهای در حال توسعه به اقتصاد جهانی باشد، که در آن کشورهای شمال همچنان نقش مسلط را ایفا می‌کنند. به این ترتیب، کشورهای جنوب از این فرآیند نه‌تنها نفعی نمی‌برند، بلکه وضعیت اقتصادی و اجتماعی‌شان به‌مراتب بدتر می‌شود و به یک نوع «توسعه نامتوازن»[۳۸] و یا «توسعه توسعه نیافتگی»[۳۹] دچار می‌شوند که در آن افزایش تولید و تجارت جهانی تنها به نفع کشورهای صنعتی است.

> جهانی‌شدن ثروت عظیمی تولید می‌کند. این می‌تواند برای کاهش فقر در سطح جهانی و کاهش نابرابری جهانی به‌طور گسترده‌ای استفاده شود. ثروت ترکیبی ۲۲۵ نفر از ثروتمندترین افراد جهان معادل درآمد سالانه ۴۷ درصد از فقیرترین مردم جهان است... {تقریباً} یک نفر از هر چهار نفر از جمعیت جهان (دو سوم آنها زنان) در فقر مطلق زندگی می‌کنند و به غذا، آب سالم، بهداشت، مراقبت‌های اساسی پزشکی و

---

[37] Of the most known figures of the Marxist-led account of skepticism is Samir Amin, an Egyptian Economist, who is now director of the African Office of the Third World Forum in Senegal. He writes in the leftist magazine, Monthly Review.

[38] Unbalanced development

[39] Andre Gunder Frank. Development of Underdevelopment: Theories of Change in Latin America. (Routledge, 1986).

خدمات آموزشی پایه دسترسی ندارند. این ۱/۳ میلیارد نفر هستند که زندگی‌شان توسط فقر تباه شده، کرامت انسانی آنها از بین رفته و از فرصت‌های تحقق پتانسیل خود محروم شده‌اند.[٤٠]

تفسیر دوم از جهانی شدن به نظریه‌هایی اطلاق می‌شود که معتقدند جهانی‌شدن افسانه‌ای است که توسط کشورهای ثروتمند شمالی ساخته شده تا سلطه خود را بر جهان حفظ کنند و این کار را به بهای آسیب رساندن به کشورهای فقیر جنوب انجام می‌دهند. «تردیدگرایان»[٤١] استدلال می‌کنند که سیستم جهانی سرمایه‌داری اساساً بر سلطه ناعادلانه کشورهای برخوردار بر کشورهای فقیر استوار است. به این ترتیب، جهان به دو بخش تقسیم می‌شود: یکی دنیای ثروت و زندگی (شمال) و دیگری دنیای فقر و مرگ (جنوب). این شکاکان معتقدند که آنچه در واقع در حال وقوع است، استثمار پنهان کشورهای جنوب توسط سرمایه‌داری جهانی و ساختارهای حاکم است.

دیوید هلد نیز با تایید این نگرش، بیان می‌کند که سرمایه‌داری جهانی مشکلات عمیق و سیستماتیکی برای انسانیت، منابع مشترک جهانی و قواعد حکمرانی به وجود آورده است که تنها توسط کشورها و دولت‌های مستقل قابل حل نیست. به عبارت دیگر، سرمایه‌داری جهانی نه‌تنها رفاه مردم را تهدید می‌کند، بلکه پیوندهای اجتماعی را نیز از بین می‌برد.[٤٢] در نهایت، «تردیدگرایان» استدلال می‌کنند که برای درک کامل تاثیرات جهانی‌شدن بر شرایط زندگی انسان، باید از تفسیرهای ساده‌انگارانه، چه افراطی و چه بدبینانه، فراتر رفت. در این نگاه، جهانی‌شدن باید به‌عنوان یک فرآیند پیچیده در نظر گرفته شود که به یک جهان جدید و به‌هم‌پیوسته از شبکه‌ها و جوامع تبدیل می‌شود، جایی که چالش‌ها و اثرات آن به‌طور گسترده‌تر و پیچیده‌تر بر شرایط انسانی و اجتماعی تأثیر می‌گذارد.

سومین تفسیر را باید در پرتو استدلال «تحول‌گرایان»[٤٣] جستجو کرد. این نظریه جهانی‌شدن است را نه به‌عنوان یک فرآیند ثابت یا از پیش تعیین‌شده، بلکه به‌عنوان یک روند باز و چندگانه می‌بیند که به طور مداوم در حال تغییر و تحول است. به عبارت دیگر، جهانی‌شدن از نظر این نظریه نه تنها به پیوستگی بیشتر کشورها و اقتصادها منجر می‌شود، بلکه موجب بازتعریف و بازسازی ساختارهای جهانی و اجتماعی می‌گردد. حامیان این دیدگاه، مانند دیوید هلد و آنتونی جی مک‌گرو، معتقدند که جهانی‌شدن فراتر از دو دیدگاه متضاد «ابرجهانی‌گرایان» (که جهانی‌شدن را به‌عنوان یک روند اجتناب‌ناپذیر و مثبت می‌بینند) و

---

[40] Claire Short, “One in Four Lives in Object Poverty,” *Developments Magazine* (2000): 10. quoted in Des Gasper, *The Ethics of Development* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004).

[41] Skepticism

[42] Inescapably Side by Side: An Interview with David Held. See: http://www.globalpolicy.org/component/content/article/162/27670.html

[43] Transformationalism

«تردیدگرایان» (که جهانی‌شدن را نوعی سلطه و استثمار می‌داند) است. آنها جهانی‌شدن را مجموعه‌ای از فرایندهای تاریخی می‌دانند که بی‌سابقه هستند و دنیای امروز را به‌طور فزاینده‌ای به هم پیوسته‌تر و پیچیده‌تر می‌کنند. در نظر «تحول‌گرایان»، جهانی‌شدن نه تنها یک تغییر اقتصادی است، بلکه نیرویی است که بگونه‌ای عمیق بر جنبه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی نیز تاثیر می‌گذارد. این نیرو باعث می‌شود که ساختارهای سنتی و نهادهای جهانی دستخوش تغییرات عمیق شوند و دنیای زندگی انسان‌ها، شامل روابط اجتماعی و هویت‌های فرهنگی، بازسازی و تحول پیدا کند. بنابراین، جهانی‌شدن به یک عامل اساسی در شکل‌دهی به آینده جوامع انسانی و نحوه تعامل آنها تبدیل می‌شود. «جهانی‌شدن باید به‌عنوان یک نیروی تحول‌آفرین قدرتمند در نظر گرفته شود که مسئول «تغییرات عظیم» در جوامع، اقتصادها، نهادهای حکومتی و نظم جهانی است».[٤٤]

هلد بیشتر توضیح می‌دهد که فرآیند جهانی‌شدن به‌هیچ‌وجه یک روند ثابت و قطعی نیست و تحت تأثیر عوامل مختلف قرار دارد، بلکه «تغییرات عظیم» ناشی از جهانی‌شدن، به‌دلیل حضور نیروهای مختلف در سطوح جهانی، منطقه‌ای و ملی و همچنین نهادهای مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، قطعیت نمی‌توانند داشته باشند. به‌عبارت دیگر، جهانی‌شدن نتیجه‌ی تعامل و هم‌پوشانی این نیروها و نهادها است که هرکدام تأثیرات متفاوتی بر شرایط زندگی در جهان و بر همدیگر دارند. به زبان بهتر، در دنیای جهانی‌شده، فرآیندهایی همزمان و به‌هم‌پیوسته در حال وقوع هستند که در جهات مختلف، مثل سیاست، اقتصاد، فرهنگ و اجتماع، پیش می‌روند. این فرآیندها نه تنها به هم مرتبط هستند، بلکه در بسیاری از موارد، این مسیرها از نظر سرعت و تأثیرگذاری تفاوت‌های زیادی با هم دارند؛ برخی از آن‌ها سریع و موفق پیش می‌روند، در حالی که برخی دیگر کند و با موانع زیادی روبه‌رو هستند. به همین دلیل، جهانی‌شدن به‌عنوان یک فرآیند باز و مشروط دیده می‌شود. این بدان معناست که مسیر جهانی‌شدن از پیش تعیین‌شده نیست و در عوض، بر اساس تعاملات و توانایی‌های نیروهای مختلف جهانی، به شکل‌های مختلف و در جهت‌های متفاوت پیش می‌رود. در نتیجه، این روند نه تنها در مسیرهای متعددی گسترش می‌یابد، بلکه همزمان با تضادها و تفاوت‌های موجود در میان نیروهای مختلف، الگوهای جدیدی از شمول و طرد، گروه‌های برنده و بازنده و تقسیمات جدید اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به‌وجود می‌آید. این تضادها و تفاوت‌ها به‌طور مستقیم تأثیرگذار بر موقعیت‌های مختلف افراد و گروه‌ها در جامعه جهانی هستند.

«تحول‌گرایان» توضیح می‌دهند که اگر جهانی‌شدن از منظر تنوع نیروهایی که انتظارات چندلایه را در جهات مختلف دنبال می‌کنند، در نظر گرفته شود، دیگر نمی‌توان جهان را در قالب همسانی و یکنواختی روایت کرد.این تفسیر به تحلیل روند جهانی‌شدن و تأثیرات آن بر هویت‌های فرهنگی و اجتماعی می‌پردازد و به‌ویژه به این نکته اشاره دارد که جهانی‌شدن دیگر نمی‌تواند به‌عنوان یک فرآیند یکنواخت و همگن در نظر گرفته شود، بلکه بعنوان فرآیندی است که تحت تأثیر نیروهای متعددی قرار دارد. این نیروها می‌توانند در

[44] David Held et al., *Global Transformations* (Stanford: Stanford University Press, 1999), p. 7.

سطوح مختلف جهانی، منطقه‌ای، ملی و محلی وجود داشته باشند و هرکدام انتظارات متفاوتی دارند. در نتیجه، جهانی‌شدن به‌هیچ‌وجه یک مسیر ساده و یکدست نیست. به‌عبارت دیگر، جهانی‌شدن یک روند پیچیده است که تحت تأثیر تعدد و تنوع نیروها و عوامل قرار دارد و نمی‌توان آن را به یک تجربه واحد و همسان در تمامی نقاط جهان تعمیم داد. این تنوع نیروها موجب می‌شود که جهانی‌شدن به جای ایجاد یک نظم و همسانی جهانی، موجب ظهور تفاوت‌ها، تنش‌ها و تنوع‌های بیشتر در سطح جهانی شود. به همین دلیل، روایت‌های ساده و یکنواختی که جهان را به‌عنوان یک جامعه یکپارچه و همگن نشان می‌دهند، دیگر معتبر نیستند.

تحت شرایط جهانی‌شدن، به‌ویژه در دنیای زیستی معاصر (که به معنای واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی روزمره است)، مفهومی به نام «جوامع بدون مکان»[45] مطرح می‌شود. این جوامع به‌طور خاص به گروه‌هایی اشاره دارند که ممکن است در جغرافیای مشخصی نباشند یا جایی در ساختارهای رسمی جامعه نداشته باشند، اما هویت و موجودیت آن‌ها همچنان وجود دارد. در این جوامع، هویت به یک موضوع مهم اجتماعی و سیاسی تبدیل می‌شود. به‌ویژه هویت‌هایی که معمولاً نادیده گرفته شده یا به‌طور عمدی طرد شده‌اند، بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرند. این هویت‌ها ممکن است به دلیل تفاوت‌های فرهنگی، قومی، مذهبی یا اجتماعی به حاشیه رانده شده باشند، اما در دنیای جهانی‌شده این هویت‌ها به‌طور فزاینده‌ای مورد توجه قرار می‌گیرند و به یکی از مسائل اصلی در سیاست و اجتماع تبدیل می‌شوند.

در نگاه «تحول‌گرایی» یکی دیگر از جنبه‌های مهم جهانی‌شدن این است که گاهی این فرآیند می‌تواند موجب آشکار شدن هویت‌های جمعی خاموش یا سرکوب‌شده شود. این هویت‌ها ممکن است پیش‌تر در معرض سرکوب یا نادیده‌گرفتن قرار گرفته باشند، اما جهانی‌شدن به آنها اجازه می‌دهد که خود را ابراز کنند. این آزادسازی هویت‌های جمعی می‌تواند منجر به ایجاد خطوط گسل فرهنگی و اجتماعی شود. به‌طور خاص، در مناطقی که هویت‌های مختلف با یکدیگر در تضاد هستند، جهانی‌شدن می‌تواند باعث بروز درگیری‌ها و تعارضات فرهنگی شود. برای نمونه، جنگ‌های داخلی در بوسنی و هرزگوین و کوزوو به‌دلیل تعارضات قومی و مذهبی و اختلافات هویتی به وقوع پیوست، و جهانی‌شدن به‌طور غیرمستقیم به بروز این تعارضات دامن زد. بنابراین، رویکردهای ساده‌انگارانه و همگن‌ساز جهانی‌گرایی عمیقا زیر سئوال قرار می گیرند. جهانی‌گرایی که به‌عنوان یک ایدئولوژی تلاش می‌کند تا دنیای امروز را به‌عنوان یک جامعه یکپارچه و یکنواخت معرفی کند، دیگر نمی‌تواند واقعیت‌های پیچیده و متنوع هویتی و فرهنگی جوامع مختلف را در نظر بگیرد. به همین دلیل، طرفداران نظریه «تحول‌گرایی» جهانی‌شدن معتقدند که باید بر هویت‌ها و جریان‌های فرهنگی که در حال تغییر گفتمان‌های فردی و سیاسی هستند، تأکید کرد. به این معنا که هویت‌ها و اختلافات فرهنگی باید در دنیای زیستی و اجتماعی برجسته شوند تا گفتمان‌های جدیدی از خودآگاهی و سیاست‌های هویتی شکل بگیرند. اگر ساده‌تر بتوان این منظور را توضیح داد، «تحول‌گرایان» این نتیجه را می‌گیرند که به‌عنوان یک فرآیند پیچیده و چندوجهی، نمی‌توان جهان را به‌عنوان

[45] Communities without place.

یک جامعه همسان و یکپارچه به تصویر کشید. بلکه، شرایط جهانی شدن موجب ظهور و برجستگی هویت‌های متنوع و حتی نادیده‌گرفته‌شده می‌شود که در قالب جوامع بدون مکان یا نواحی حاشیه‌ای وجود دارند. این وضعیت می‌تواند به بروز تعارضات و تقسیمات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی منجر شود که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت یا به زبان جهانی‌گرایانه و همگن توضیح داد. بنابراین، تأکید بر تنوع هویتی و فرهنگی در دنیای جهانی‌شده ضروری است.

نظریه «تحولی‌گرایی» مهمترین و سودمندترین تفسیر از شرایط جهانی شدن برای توضیح موضوع شناسایی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی را فراهم می آورد، زیرا از یکسو آثار شرایط و فرآیند جهانی‌شدن بر ساختار اجتماعی را توضیح می‌دهد، و از دیگر سو باز شدن و گشایش در دموکراسی‌ها برای مواجهه با این تغییرات جهانی را لازمه ادامه حیات انسانی در نظر می گیرد. در هیم ارتباط است که تأثیر جهانی‌شدن برویژگی‌های سرزمینی زندگی اجتماعی، یا همان مرزهای محلی است که جوامع قبلاً در آن زندگی می‌کردند، بهتر مفهوم پیدا می‌کند. منظور این است که جهانی‌شدن باعث می‌شود که روابط اجتماعی دیگر به صورت محدود به مکان‌های جغرافیایی خاص نباشند و این «مرزهای مکانی اجتماعات و رویه‌های آنها»[46] که در گذشته در سازمان‌دهی روابط اجتماعی و فرهنگی تأثیر داشتند، به‌تدریج کم‌رنگ می‌شوند. جوامع امروزین دیگر در مکان‌های ثابت و معین قرار ندارند، بلکه در دنیایی که به سرعت به هم‌پیچیده و جهانی‌شده است، هویت‌ها و روابط اجتماعی فراتر از مرزهای ملی و محلی گسترش می‌یابند. در نتیجه نوعی فرآیند تمرکززدایی که در نتیجه جهانی‌شدن است رخ می‌دهد، به این معنا که روابط اجتماعی به‌تدریج از زمینه‌های محلی و فرهنگی‌شان جدا می‌شوند. این تغییر باعث می‌شود که زندگی فردی و اجتماعی افراد دیگر وابسته به مکان خاصی نباشد. به‌طور مثال، تصمیمات اقتصادی، سیاسی و فرهنگی که پیش‌تر در سطح محلی اتخاذ می‌شدند، اکنون ممکن است در سطح جهانی و بدون در نظر گرفتن زمینه‌های محلی انجام شوند. در واقع، ما وارد «دهکده جهانی» می‌شویم، جایی که ارتباطات و تأثیرات جهانی، زندگی ما را از هر جهتی تحت تأثیر قرار می‌دهند.

مرزهای نشت‌پذیر و بی‌مرزی جوامع در نتیجه تاثیرات فرایند جهانی شدن به واقعیات جهان امروز تبدیل شده است. این بدین معناست که مرزها و قیدهای جغرافیایی که پیشتر هویت و سرزمین جوامع را مشخص می‌کردند، در دوران جهانی‌شدن کمرنگ شده‌اند. به‌عنوان مثال، در جهانی‌شده، جریان‌های مهاجرت، ارتباطات سریع و گسترده، و انتقال اطلاعات باعث می‌شوند که دیگر نتوان جوامع را به سادگی از یکدیگر جدا کرد. مرکزیت قدرت، فرهنگ و اقتصاد نیز دیگر در یک نقطه مشخص قرار ندارد، بلکه به مکان‌های مختلف منتقل شده و این امر به شکل‌گیری جوامعی با مرزهای بی‌مرز و پراکنده منجر می‌شود. در نتیجه، رویدادهای دوردست بر زندگی روزمره مردم در همه جای جهان تاثیر می‌گذارند، زیرا أساسا مفاهیم مربوط به «دور» و یا «نزدیک» معانی جغرافیایی خود را از دست داده‌اند. در چنین

---

[46] Territorial base of the communal life and practices

شرایطی، دیگر نمی‌توان به سادگی گفت «ما اینجا این کار را اینطور انجام می‌دهیم»،[۴۷] چرا که زندگی ما دیگر محدود به تجربیات محلی و جغرافیایی خاص نیست. در واقع، اکنون رویدادهای دوردست در دیگر نقاط جهان می‌توانند به‌شدت بر زندگی روزمره ما تأثیر بگذارند. این تأثیرات به‌ویژه از آنجا ناشی می‌شود که مرکزهای قدرت و تصمیم‌گیری در دنیای جهانی‌شده در جایی دیگر قرار دارند و ما به نوعی با آن‌ها در ارتباط هستیم. بنابراین، از تحولات جهانی گریزی نیست. اکنونزندگی بشری به‌طور عملکردی بخشی از یک دنیای در حال تحولی است که در آن تغییرات به سرعت و به‌طور گسترده رخ می‌دهند و فرار از آن‌ها را غیر ممکن می سازد. این دنیای جهانی‌شده به‌طور مداوم در حال تحول است و ما، به‌عنوان بخشی از این فرایند، ناخواسته در این تغییرات سهیم هستیم. به عبارت دیگر، ما دیگر نمی‌توانیم در دنیای محلی و ثابت باقی بمانیم و باید خود را با تحولات جهانی تطبیق دهیم.

یک چنین تحولات جهانی لزوم گشایش و باز شدن دروازه‌های دموکراسی در پاسخ به چالش‌های جهانی‌شدن اجتناب ناپذیر شده است. برای آنکه دموکراسی‌ها بتوانند در این دنیای متحول و جهانی‌شده بقا و کارآمدی خود را حفظ کنند، باید پذیرای تغییرات و تحولات جدید باشند و به نوعی انعطاف‌پذیری و گشایش در سیاست‌ها و روابط اجتماعی را در نظر بگیرند. به‌طور خاص، برای پاسخ‌گویی به تنوع‌ها و پیچیدگی‌های هویتی و فرهنگی در دنیای جهانی‌شده، جوامع باید توانایی بازسازی خود و پذیرش تفاوت‌ها را داشته باشند. لذا باید پذیرفت که جهانی‌شدن نه تنها ساختارهای اجتماعی و فرهنگی را از هم می‌پاشد، بلکه روابط اجتماعی را از بسترهای محلی‌شان جدا می‌کند و در نهایت، دموکراسی‌ها باید خود را با این تحولات سازگار کرده و به پذیرش تنوع‌ها و تحولات جدید روی بیاورند. «ما باید بپذیریم که فضای هویتی ما ثابت نیست و توسعه هویت مشترک ما در داخل دولت-ملت قرن بیست و یکم در حال شکل‌گیری است».[۴۸]

اینگونه آثار که ناشی از کاهش فاصله‌ها در سطح جهانی است، به افزایش آگاهی مردم درباره‌ی رویدادهای جهان کمک می‌کند. همانطور که در تحولات امروز در ایران خودمان شاهد آن هستیم، جهانی‌شدن رسانه‌های جمعی و شبکه‌های اجتماعی حس جدیدی از نزدیکی و همسایگی در دهکده جهانی به وجود آورده است. اکنون رسانه‌های جهانی تقریباً به تمام جوامع، جز مناطق بسیار دوردست، دسترسی دارند. در این زمینه، ایرانیان، اگرچه ممکن است از کشورهای اروپایی و یا امریکایی سکونت داشته باشند، اما به نوعی آگاهی رسیده‌اند یا در حال رسیدن به این آگاهی هستند که می‌توانند صدای خود را در اعتراض به ستمگرانی که سرزمین مادری آنها را به زوال و انحطاط کشیده‌اند، درجایگاه‌های جهانی رسا سازند. این تأثیرات، که ناشی از «درهم‌نفوذی» یا «جهانی⁄محلی‌شدن» است، به معنای فراتر رفتن روابط اجتماعی از مرزهای محلی خود و تسهیل و تسریع این فرآیند توسط جهانی‌شدن است. سازمان‌های رسانه‌ای جهانی نیز به‌طور کامل در این جوامع نفوذ کرده و با پوشش مداوم

---

[47] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 249.
[48] Taylor, "Globalization and the Future of Canada," p. 341.

اخبار جهانی، مخاطبان خود را از میان جوامع بسته و سنتی انتخاب می‌کنند. به این ترتیب، جهانی‌شدن نه تنها به افزایش آگاهی از مسائل جهانی کمک می‌کند، بلکه می‌تواند نوعی مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران ایجاد کرده و مهم‌تر از آن، احساسی از همدلی با افرادی که تحت ظلم و ستم قرار دارند، به‌ویژه بیگانگانی که توسط دیکتاتورها سرکوب می‌شوند، به وجود آورد. به عبارت دیگر، یک حس جدید از مسئولیت و همدلی با دیگران در حال شکل‌گیری است که بازتاب‌دهنده‌ی پیدایش یک عرصه عمومی جدید است، عرصه‌ای که همه‌ی ما بخشی از آن هستیم.[۴۹] این عرصه عمومی می‌تواند همانند «توسعه جامعه مدنی جهانی» در قالب افکار عمومی عمل کند. برای مثال، به اهمیت سازمان‌های جامعه مدنی در دنیای امروز می‌توان فکر کرد که توانسته‌اند با ایجاد آگاهی و همدلی جهانی، مسئولیت‌پذیری را در سطح بین‌المللی ارتقا دهند.

بی‌تردید، از این آگاهی نوعی مسئولیت جهانی و وجدان مشترک درباره‌ی جامعه بشری (انسان‌ها در روابط با یکدیگر) در مقیاس جهانی شکل می‌گیرد. در واقع، افزایش سطح آگاهی و حس مسئولیت اخلاقی نسبت به هم‌نوعان مختلف ما، تأثیر قابل توجهی بر بازسازی زندگی‌های ما دارد و در نتیجه، خواسته‌هایی را برای فرهنگ و شیوه‌های اجتماعی فراگیرتر به وجود می‌آورد که دامنه آن فراتر از مرزهای معمول جامعه است. جهانی‌شدن، به معنایی که در اینجا مورد نظر است، باید به‌عنوان یک عامل فعال در ایجاد دنیایی بسیار چندگانه با اخلاق‌ها و کانال‌های تعامل مختلف در نظر گرفته شود. حقیقت این است که در دنیای جهانی‌شده امروز، ما می‌توانیم و باید همین حس همدلی و مسئولیت را به دیگران گسترش دهیم. «به دلیل تنوعی عمیق و گسترده، در حالی که در محاصره یک جامعه بین‌المللی روزبه‌روز پیچیده‌تر قرار داریم. ما همه به‌عنوان قطعات یک لشکر بزرگ مشابه هم نمی‌شویم؛ تفاوت‌های بی‌شمار ما باعث می‌شود که جامعه‌مان هم مقاوم‌تر و پایدارتر، و هم غنی‌تر و پویاتر شود».[۵۰]

در این تفسیر، افزایش آگاهی فردی و جمعی از خود و «بودن در روابط با دیگران» به‌شدت با تحولات جهانی و تغییرات در جنبه‌های مختلف زندگی روزمره ارتباط دارد. به عبارت دیگر، ما به‌واسطه‌ی جهانی‌شدن و تغییرات بزرگ در سطح جهان، به تدریج متوجه می‌شویم که آگاهی‌مان از دنیا و از روابط انسانی دچار تحولاتی جدی شده است. این آگاهی می‌تواند به پذیرش یک همبستگی جهانی منجر شود؛ به‌طوریکه ما به‌عنوان اعضای یک جامعه جهانی، ممکن است با مداخلات فعال در مسائل مختلف جهانی موافق باشیم، حتی اگر این مداخلات به نفع دیگران یا در راستای حمایت از حقوق بشر باشد. از این دیدگاه، ما به‌طور فزاینده‌ای متوجه می‌شویم که فرهنگ، ارزش‌ها و شیوه‌های زندگی ما دیگر به‌عنوان یک امر ثابت و محدود به جغرافیای خاص خودمان نیستند. به‌عبارت دیگر، رویدادهایی که در دورترین نقاط دنیا رخ می‌دهند، می‌توانند تأثیرات عمیق و مستقیم بر زندگی ما و تصمیمات روزمره‌مان داشته باشند. این آگاهی باعث می‌شود که ما دنیای خود را نه به‌عنوان یک جهان همگن و یکپارچه، بلکه به‌عنوان دنیایی از تفاوت‌ها و تنوع‌های عمیق ببینیم. در نتیجه، این روند افزایش

Taylor, “Globalization and the Future of Canada,” p. 332.
[50] Ibid., pp. 339-340.

آگاهی از خود و دنیای پیرامون، به یک فرآیند اجتناب‌ناپذیر تبدیل می‌شود که ما را بیشتر و بیشتر به سمت درک و پذیرش تفاوت‌های انسانی هدایت می‌کند. این فرآیند درک و همدلی با دیگران به‌عنوان انسان‌هایی متفاوت از خود، بخشی از روند جهانی‌شدن است که تیلور آن را پذیرفته و به‌عنوان ویژگی اصلی تحول جهانی‌شدن می‌بیند.

> هر تلاشی برای محدود کردن هویت مشترک با همان مشکل روبه‌رو می‌شود، هر جا که جمعیتی وجود داشته باشد که برای بقای یک فرهنگ متمایز یا توسعه زبان، مذهب یا هر چیز دیگر اهمیت زیادی قائل باشد – به‌قدری مهم که هیچ جامعه سیاسی که اینها را به عنوان موضوعاتی فرعی در نظر بگیرد، نخواهد توانست وفاداری این مردم را به دست آورد.[۵۱]

در واقع، فرآیند جهانی‌شدن در سطح جهان گسترش می‌یابد، اما این گسترش به‌صورت یکنواخت و همگن نیست. به عبارت دیگر، جهانی‌شدن در هر منطقه و فرهنگ به شیوه‌ای متفاوت و با توجه به ویژگی‌های خاص آن جامعه رخ می‌دهد. این فرآیند همچنان ریشه در فرهنگ‌ها، هویت‌های فرهنگی و تنوع تاریخی شکل‌گیری هویت‌های مختلف دارد. به همین دلیل، جهانی‌شدن نه تنها هویت‌های محلی را از بین نمی‌برد، بلکه آن‌ها را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد و در تعامل با آن‌ها قرار می‌گیرد. این وضعیت به نوعی به هم‌زمانی جهانی‌گرایی و محلی‌گرایی شباهت دارد، به‌گونه‌ای که هم‌زمان با گسترش ارتباطات جهانی، هویت‌های محلی و فرهنگی نیز حفظ می‌شوند و در فرآیند جهانی‌شدن نقش دارند. همانطور که رابرتسون اشاره می‌کند، جهانی‌شدن شامل بازسازی و تجدید نظر در مفاهیم بنیادین مانند «خانه»، «جامعه» و «مکان» است. این فرآیند، به نوعی، باعث می‌شود که این مفاهیم در سطح جهانی تولید و بازتعریف شوند، به‌گونه‌ای که هم‌زمان با گسترش هویت‌های جهانی، هویت‌های محلی نیز نقش خود را حفظ کرده و بازسازی می‌شوند[۵۲]. به همین دلیل، چنین تفسیری از جهانی‌شدن ما را به بازاندیشی دیگری در مورد تشدید وابستگی متقابل و تداخل جهانی‌گرایی و خاص‌گرایی می‌برد. همانطور که پیشتر به آن اشاره شد، رابرتسون این تداخل را «جهانی⁄محلی‌شدن» می‌نامد و با این واژه منظور او این است که دوقطبی محلی-جهانی دیگر مشکلی پیچیده شده است.[۵۳] در واقع، «جهانی⁄محلی‌شدن» به معنای شرایطی است که در آن فرهنگ‌های محلی می‌توانند به‌طور بالقوه به‌صورت جهانی نمایان شوند یا، به‌قول تیلور، به وضعیتی اشاره دارد

---

[51] Taylor, “Globalization and the Future of Canada,” p. 340.

[52] Ronald Robertson, “Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity,” in *Global Modernity*, Mike Featherstone, Scott Lash, and Ronald Robertson ed. (London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 1995), p. 30.

[53] Ibid., p. 40. Also, Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, pp. 173-74. Ronald Robertson, “Glocalization: Space, Time, and Social Theory,” *Journal of International Communications* 1 (1999). This term has also been used in: Winfried Ruigrok and Rob van Tulder, *The Logic of International Restructuring* (London; New York: Routledge, 1995), pp. 178, 192-199, 236-237.

که در آن دیگر نمی‌توانیم هویت خود را با مرزهای سیاسی هم‌راستا کنیم. بلکه، او معتقد است که ما می‌توانیم جوامع چندملیتی کارآمدی را ایجاد کنیم که در آن هویت مشترک ما نیازمند همکاری با یکدیگر برای حفظ هویت‌های تاریخی‌مان با تمام تفاوت‌هایمان باشد.

> ما باید بپذیریم که نمی‌توانیم همگی یک هویت تاریخی مشترک داشته باشیم؛ دولت ملت‌های در حال رشد ما باید توانایی پذیرش و کار کردن با تعدد هویت‌های تاریخی را داشته باشد. دیگر نمی‌توانیم مرزهای سیاسی خود را با مرزهای این هویت‌ها تطبیق دهیم. اما ما می‌توانیم جوامع چندملیتی کارآمدی ایجاد کنیم که در آن هویت مشترک شهروندان شامل مجموعه‌ای از اصول بنیادی باشد که تأکید می‌کند می‌توانیم با یکدیگر همکاری کنیم تا این هویت‌های تاریخی را با حفظ تفاوت‌های آن‌ها حفظ کنیم.[۵۴]

می‌توان گفت که آنچه از این تفسیر جهانی‌شدن به دست می‌آید، افزایش آگاهی و علاقه به کشف جنبه‌های منفی سلطه سیاسی، استثمار اقتصادی، ادغام فرهنگی و طرد اجتماعی را نیز فراهم آورده است که آثار زیانبار جهانی‌شدن همگن‌ساز را نیز برجسته می‌سازد. درهمین ارتباط، تیلور معتقد است که جهانی‌گرایی نتواسته است «تفاوت‌های فرهنگی دیگر جوامع را ببیند و اینکه این تفاوت‌ها چگونه به طور اساسی شیوه‌ای که آن‌ها ویژگی‌های جهانی مدرن را ادغام می‌کنند، شکل می‌دهند».[۵۵] بر اساس این دیدگاه، آگاهی باعث می‌شود که مردم از وضعیت خود به‌عنوان افراد طرد شده و حاشیه‌ای آگاه شوند و در نتیجه، مقاومت آن‌ها در برابر جهانی‌شدن همگن تقویت می‌شود. یکی از نمونه‌های این مقاومت را بنجامین باربر در قالب «جهاد» علیه «دنیای مک» در شرایط جهانی‌شدن همگن ساز تحلیل می‌کند.[۵۶]

این آگاهی نوظهور به این معنا نیست که مقاومت در برابر جهانی‌شدن باید خود را تنها در چارچوب‌های محلی و محدود محصور کند. بلکه، این مقاومت باید از مرزهای تنگ محلی فراتر رفته و در بافت وسیع‌تری از جهانی‌شدن، که در آن تداخل فرهنگی یا گلوکالیزاسیون نقش دارند، قرار گیرد. به عبارت دیگر، دیگر نمی‌توان هویت و روابط اجتماعی را صرفاً از منظر سرزمینی و مرزهای جغرافیایی تعریف کرد. امروز، شکل‌گیری هویت‌ها و روابط انسانی دیگر به طور کامل به مکان‌های خاص و مرزهای سرزمینی وابسته نیست؛ بلکه این فرآیند تحت‌تأثیر تغییرات جهانی است که از طریق درهم‌نفوذی «جهانی/محلی‌شدن» رخ می‌دهند. این تغییرات جهانی، که با تأثیرات غیرسرزمینی خود همراه است، باعث می‌شود که رابطه ما با مکان‌های محلی و سرزمینی‌مان به‌گونه‌ای دگرگون شود. حتی در جوامع ملی

---

[54] Taylor, "Globalization and the Future of Canada," p. 341.

[55] Charles Taylor, Two Theories of Modernity in Alternative Modernities, Dilip Parameshwar Gaonkar ed., (Duke University Press, 2001), p. 180.

[56] Benjamin R. Barber, *Jihad versus the McWorld* (New York: Ballantine Books, 1996).

خودمان نیز، شاهد تغییرات و تنوعات درونی هستیم که توسط عواملی همچون رسانه‌های جهانی، تحولات حمل‌ونقل، مهاجرت‌ها و دیگر پدیده‌های جهانی هدایت می‌شود. به این ترتیب، فرآیندهای جهانی‌شدن و تحولات جهانی نه تنها بر جوامع فراملی تأثیر می‌گذارند، بلکه در سطح داخلی نیز باعث تنوع و تغییرات جدی در ساختارهای اجتماعی و فرهنگی می‌شوند.

این تأثیر جهانی‌شدن ممکن است از دیدگاه‌های مختلف به‌عنوان سودمند و یا مضر برای شرایط حیات انسانی ارزیابی شود. اما حقیقت این است که تا زمانی که خود را محدود به مرزهای جغرافیایی و سرزمینی هویت‌مان بدانیم، تأثیرات عمیق و پنهان جهانی‌شدن بر شکل‌گیری هویت‌مان را نادیده می‌گیریم. به عبارت دیگر، اگر به این زمینه‌های محلی توجه نداشته باشیم، قادر نخواهیم بود نفوذ جهانی‌شدن را درک کنیم و از این رو، تفاوت‌ها و تنوعات فرهنگی را نمی‌توانیم بشناسیم. به همین دلیل، تیلور پیشنهاد می‌کند که باید از اصول و قواعد تثبیت‌شده‌ای که تا امروز برای درک هویت خود داریم عبور کنیم و آن را به‌طور همپرسه، یا گفت‌وگویی، تعریف کنیم. به این معنا که هویت ما باید در یک رابطه همپرسه و پویا میان جهانی و محلی شکل گیرد، که از طریق فرآیند «درهم‌نفوذی جهانی/محلی‌شدن» امکان‌پذیر است. این فرآیند به‌طور اساسی تعیین می‌کند که ما چه کسی هستیم و در کجای جهان ایستاده‌ایم. در این ارتباط، تیلور معتقد است که هویت ما نه تنها از اشتراک‌گذاری تجربیات و منابع فرهنگی شکل می‌گیرد، بلکه به‌طور عمده به اشتراک‌گذاری عاملیت (توانایی عمل) بستگی دارد. به‌عبارت دیگر، هویت ما در این فرآیند مشترک و تعاملی است که تعریف می‌شود.[۵۷]
این دیدگاه از جهانی‌شدن به ما کمک می‌کند تا اثرات آن را بهتر درک کنیم و بفهمیم که چگونه جهانی‌شدن واقعاً وضعیت انسانی ما را در دنیای امروز تغییر داده است. این رویکرد، درک ما از فرآیند جهانی‌شدن را به‌سمت مسیری چندگانه و حتی متناقض سوق می‌دهد، که به‌ویژه در نظریه‌پردازی تحولات جهانی و تأثیرات آن بر روابط اجتماعی و به‌ویژه بر دستیابی به هویت فردی یا «خود» نقش مهمی دارد. به عبارت دیگر، جهانی‌شدن نه تنها بر ساختارهای اجتماعی تأثیر می‌گذارد، بلکه درک ما از هویت فردی و جمعی را نیز به چالش می‌کشد و تغییر می‌دهد.

> اهمیت اقدام همپرسه در زندگی انسان، ناکافی بودن کاملِ مفهوم انسان انتزاعی تک‌گو-محوری را که از سنت معرفت شناسی سرچشمه می‌گیرداثابت می‌کند. ما نمی‌توانیم زندگی انسانی را صرفاً در قالب فرد انسانی که نمایه‌هایی از دیگران برای خود می‌سازند و به آن‌ها پاسخ می‌دهند، درک کنیم، زیرا بخش زیادی از عمل انسانی تنها به‌شرطی اتفاق می‌افتد که عامل انسانی خود را به‌عنوان جزئی جدایی‌ناپذیر از یک «ما» درک کرده و می‌سازد.[۵۸]

---

[57] Charles Taylor, "To Follow a Rule," in *Bourdieu: Critical Perspectives*, Craig J. Calhoun, Edward LiPuma ed., (Chicago: University of Chicago Press, 1993), p. 52.
[58] Ibid.

در این نگرش، جهانی‌شدن به‌عنوان شرایطی دیده می شود که باعث شده است مرزهای محلی و تفاوت‌ها به سادگی محدود به محدوده‌های جغرافیایی یا فرهنگی خاصباقی نمانند. بلکه این تفاوت‌ها و ویژگی‌های محلی به گونه‌ای با یکدیگر در هم می‌آمیزند که شکل‌گیری هویت‌های جدید را ممکن می‌سازند. در این فرآیند، دیگر نمی‌توانیم به‌سادگی بگوییم که تفاوت‌ها و ویژگی‌های محلی در تقابل با جهانی‌شدن قرار دارند، بلکه باید آن‌ها را بخش‌هایی از جهانی‌شدن در نظرگرفت. نکته مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که جهانی‌شدن باعث می‌شود مردم از محدودیت‌های مکانی و محلی که قبلاً در درک جهان داشتند، رها شوند. این رهایی به آن‌ها این امکان را می‌دهد که خود را به‌عنوان بخشی از یک جامعه‌ی جهانی‌تر و گوناگون‌تر در نظر بگیرند. این تغییر در ذهنیت باعث می‌شود که افراد از مرزهای اجتماعی و فرهنگی سنتی عبور کنند و وارد یک جامعه‌ی «جهانی⁄محلی‌شده» شوند؛ یعنی جامعه‌ای که هم جهانی است و هم در عین حال عناصر محلی را حفظ می‌کند و با آن‌ها ترکیب می‌شود.

در این جامعه‌ی جدید، جهان دیگر تنها یک مجموعه از مکان‌ها و فرهنگ‌های جدا از هم نیست، بلکه به‌عنوان یک «مکان واحد» دیده می‌شود. این «مکان واحد» نه به معنای یکپارچگی جهانی‌شدن یا پیروزی یک‌دستی جهانی است، بلکه به معنای این است که دو روند متضاد – یکی جهانی و دیگری محلی – در هم می‌آمیزند و هویت‌های جدیدی را می‌سازند. بنابراین، نادیده گرفتن این ترکیب بین محلی و جهانی، منجر به از دست رفتن حس آژانس (قدرت عمل فردی) می‌شود. وقتی ما فقط به یکی از این دو بُعد (محلی یا جهانی) توجه کنیم و به تأثیر متقابل آن‌ها بی‌توجه باشیم، نمی‌توانیم به درستی جایگاه اجتماعی خود را درک کنیم و از فهم پیچیدگی‌های جهانی‌شدن باز می‌مانیم. به عبارت دیگر، برای فهم درست جهانی‌شدن، باید به تعامل میان مقیاس‌های محلی و جهانی توجه کنیم و این تأثیرات متقابل را در تحلیل‌های اجتماعی خود بگنجانیم.

این تفاسیر شرایط جهانی شدن و تاثیرات آن در روابط اجتماعی و موضوعات هویتی زمینه‌های این اندیشه را فراهم می‌کند که جهانی‌شدن فقط یک فرآیند یکنواخت نیست که تمام دنیا را به‌صورت مشابه در بر بگیرد، بلکه در عین گسترش جهانی، تنوع و تفاوت‌ها را نیز تقویت می‌کند. این مهمترین نکته‌ای که باید به آن توجه کرده و اذعان داریم که «جهانی⁄محلی‌شدن» تبادلات میان ابعاد جهانی و محلی را بگونه‌ای ژرف مورد بازبینی قرار داده است. این تبادلات به‌طور همزمان باعث تقویت هم‌سانی‌های جهانی و همچنین گوناگونی و تنوع در محتواهای مختلف جهانی‌شدن می‌شود. به عبارت دیگر، در حالی که فرم کلی جهانی‌شدن به‌طور اجتناب‌ناپذیری در سراسر جهان گسترش می‌یابد (مانند جهانی‌شدن فرهنگ‌ها، اقتصادها، فناوری‌ها و ...)، این گسترش باعث نمی‌شود که جوامع به یک شکل یکسان درآیند. بلکه، در اثر این گسترش جهانی، تنوع‌های محلی و فرهنگی نیز تقویت می‌شود، زیرا «جهانی⁄محلی‌شدن» شوند همزمان به تقویت هویت‌های محلی و جهانی کمک می‌کند. در واقع، این فرآیند «جهانی⁄محلی‌شدن» نه تنها فرمِ جهان زیستی را تغییر می‌دهد (یعنی نحوه‌ی ارتباطات و ساختارهای جهانی‌شده)، بلکه محتویات آن را نیز دستخوش تحول می‌کند. این بدان معناست که در حالی که فرم کلی جهانی‌شدن در حال گسترش است، محتوای فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی آن به‌صورت ناهمگن و متنوع در نقاط مختلف جهان شکل می‌گیرد. این

تنوع‌ها در هر کشور یا منطقه به‌طور خاص به‌واسطه‌ی تأثیرات محلی و فرهنگی تعریف می‌شوند.[۵۹]

نکته دیگری که در اینجا مطرح می‌شود، این است که با گسترش فرآیند «جهانی⁄محلی‌شدن»، مردم به یک آگاهی برون‌مکانی دست می‌یابند؛ یعنی دیگر تنها از منظر محلی و محدود به محیط جغرافیایی خود نمی‌بینند، بلکه احساس می‌کنند که همگان در یک «مکان واحد» به‌عنوان نوعی سرنوشت مشترک درگیر هستند. در این شرایط، ما باید به درک و بازنگری در مفهوم خودیت (خودشناسی) و هویت‌مان پرداخته و به دنبال دیدگاه‌هایی از زندگی باشیم که این پیچیدگی‌های جهانی‌شدن و تعاملات آن را در نظر بگیرند.

رویکرد موردنظر به جهانی‌شدن، توضیح قانع‌کننده‌ای از جامعه سیاسی ارائه می‌دهد که در آن دستیابی به موضوع هویت خویش فراتر از تنگناهای جهانی‌گرایی و همگنی توسعه می‌یابد. البته در حالی که بر این نکته تاکید می‌شود که هویت‌ها هنوز در چارچوب‌های محلی ساخته می‌شوند، این فرضیه نمی‌توان نادیده گرفت که در زمینه‌ی درهم‌آمیخته‌ی جهان زیستی، رابطه‌ی میان تأکید بر هویتی‌هایی که در چهارراه جهانی و محلی، ساخته می‌شوند، مستحکم‌تر شده است. این مسیر متقابلا هم‌نفوذ ارتبایط، یا مسیر همپوسگی به سوی جهان زیستی، امکان روایت آزادانه‌ی خویشتن‌ها و فرهنگ‌ها را از محدودیت‌های محلی تنگ فراهم آورده و آن‌ها را در فرآیند درهم‌آمیخته‌ی تبادلات جهانی-محلی قرار می‌دهد که احساس خویشتن خویش و نحوه‌ی انسان بودن در جهان را شکل می‌دهد.

این تفسیر از جهانی‌شدن پیامدهای قوی و شمول‌گرایی برای تعامل اجتماعی و ارتباطات به دنبال دارد. در این دیدگاه، مفهوم خویشتن ضرورتا تنها از طریق مقابله با «دیگرانی» که متفاوت هستند تعریف نمی‌شود؛ کسانی که فرض می‌شود باید به‌طور کامل در گفتمان همگن جهانی‌شدن جذب شوند یا از آن کنار گذاشته شوند. بلکه، إحساس خویشتن داشتن را از طریق ارتباطات همپرسه در جهارراه جهانی و محلی حاصل می‌شود. در واقع، در این دیدگاه از جهانی‌شدن، شکاف بین کسانی که در درون مجموعه «ما» هستند و کسانی که در بیرون از این «ما»ی متفاوت هستند، به تدریج هر روز ضعیف‌تر می‌شود. به عبارت دیگر، ساکنان حیات انسانیئ تحت تأثیر یکدیگر قرار می‌گیرند و همزمان بر روایت یکدیگر از خویشتن خویش در سطح محلی و جهانی تأثیر می‌گذارند. آن‌ها «خودهای» متفاوتی هستند که یکدیگر را درک کرده و در نتیجه خویشتن خویش یکدیگر را به رسمیت می‌شناسند. به همین دلیل، باید به درستی بیان کرد که هیچ چیزی به‌عنوان عاملیت انسانی درچارچوبی از این درک و شناخت ارتباطی همپرسه وجود ندارد.[۶۰] ما همه از طریق گسترش دستیابی به خوشتن خویش در حالت و شرایطی فراتر از زمینه‌های محلی‌مان ساخته می‌شویم. «هیچ توصیف

---

[59] Charles Taylor, “To Follow a Rule,” p. 48.

[60] Charles Taylor, “Responsibility for Self,”, in *The Identities of Persons*, Amélie Oksenberg Rorty ed., (Berkeley: University of California Press, 1969), pp. 281-301.

کاملی از وضعیت یک انسان در رابطه با وجود او به‌عنوان یک فرد وجود ندارد که درک او در آن دخیل نباشد. ما بخشی از هویت خود را از طریق درک خود می‌سازیم».[۶۱]

گفتمان یافتن خوشتن خویش که از محدودیت‌های محلی ساختاریافتگی پیشین رها شده و در فرآیند تبادل و همپرسگی و «جهانی⁄محلی‌شدن»، دوباره خود را نورد باز تعریف قرارمی‌هد، درک جدیدی از فرآیند جهانی‌شدن را به ارمغان می‌آورد که در نظریه‌ی شناخت بسیار مهم است. واژه‌های «نفوذمتقابل» و «جهانی⁄محلی‌شدن»، به تأثیر متقابل عوامل جهانی و محلی اشاره دارند که تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر دستیابی به خودیت و شکل‌گیری روابط اجتماعی دارند. این عامل بسیار مهم است زیرا نیاز به تغییر سبک سیاست‌گذاری و تأکید بر مسائلی جدید در زمینه تنوع جمعیتی را می‌طلبد، مانند درخواست‌های جدید از سوی جنبش زنان برای حقوق خود. این به این معناست که جهانی‌شدن تنها به معنای جهت‌گیری تحمیل‌شده از نیروهای بالادست و قدرتمند – اغلب اقتصادی – نمی‌تواند تعریف شود، بلکه مقاومت و فشار از طبقات زیرین جامعه - جهانی شدن از پایین - را نیز دربر می‌گیرد.[۶۲] این استدلال با این فرضیه تیلور هم‌راستا است که می‌گوید برای اینکه فرآیند فهم و شناخت اتفاق بیفتد، باید ارتباطی بین جهانی و محلی برقرار شود. در واقع، اندیشه‌ی ما باید در جایی در فرآیند همپرسگی در چهارراه جهانی و محلی قرار گیرد. و دقیقاً در همین هماهنگی ارتباطی است که جوامع باز و دمکراتیک قادر خواهند بود خود را دگرگون کرده و بازسازی کنند. در این تصویر از جهانی‌شدن، که یادآور قرائت تیلور از هگل است، می‌توانیم ببینیم: « ...آشتی تضادها؛ و به‌ویژه تضاد میان شی‌انگاری ضروری انسان در طبیعت، که او باید با آن هماهنگ باشد، و خواسته‌های آزادی او که در ابتدا او را در تضاد با طبیعت قرار می‌دهد».[۶۳]

جهانی شدن و هم‌جوشی افق‌ها

این تفسیر از جهانی‌شدن، در وهله‌ی اول با چالش‌هایی که علیه سرمایه‌داری جهانی مطرح می‌کند، اهمیت دارد. در حقیقت، این تفسیر به نوعی در برابر نظریه‌های «ابرجهانی‌گرایی» قرار می‌گیرد که علی رغم داعیه رفاه و سعادت در شرایط همگرایی اقتصادی، جهان را به سوی وضعیتی نابرابر و شدیداً متمرکز رهنمون ساخته است. در این رویکرد، در دیدگاه جهانی‌شدن از پایین به‌عنوان یک دیدگاه مهم مطرح می‌شود که در آن

---

[61] Charles Taylor, "The Significance of Significance: The Case of Cognitive Psychology," in *The Need for Interpretation: Contemporary Conceptions of the Philosopher's Task*, Mitchell_Sollace and Michael Rosen ed. **(**London: Athlone Press, 1983),_p. 144.

[62] The term globalization from below`` was coined by Richard Falk. See Jeremy Brecher, Tim Costello & Brendan Smith, *Globalization from Below: The Power of Solidarity* (Cambridge, Mass.: South End Press, 2000); and Allan Hunter, "Globalization from Below: Promises and Perils of the New Internationalism," *Social Policy* 25, no. 4 (Summer 1995).

[63] Charles Taylor, *Hegel*, (Cambridge; Cambridge University Press, 1973), p. 550.

تفاوت‌ها و تنوع‌ها به رسمیت شناخته شده و بر شناخت آن‌ها تأکید می‌شود. فرض اصلی این تفسیر از جهانی‌شدن این است که فرآیندهای «درهم‌نفوذی» و «جهانی⁄محلی شدن» موجب شکل‌گیری گفتگویی اجتناب‌ناپذیر میان نیروهای جهانی و محلی می‌شود. به این معناست که در دنیای «جهانی⁄محلی شده»، که به‌طور هم‌زمان ویژگی‌های محلی و جهانی در آن درهم آمیخته است، آگاهی از شرایط انسانی به‌طور فزاینده‌ای افزایش می‌یابد. این آگاهی جدید راه را برای مقاومت از پایین باز می‌کند؛ یعنی قیام و اعتراض مردم علیه فشارهای جهانی‌شدن از بالا. این فشارها به‌ویژه از سوی سرمایه‌داری جهانی و نهادهای حکومتی بر جوامع مختلف تحمیل می‌شود.

جنبش‌های اجتماعی فراملی، مانند «جنبش عدالت جهانی»، «دوستان زمین» و «بزرگداشت ۲۰۰۰»، نمونه‌هایی از مقاومت از پایین هستند که علیه فرآیندهای همگن‌سازی فرهنگی و اقتصادی جهانی‌شدن مبارزه می‌کنند. ریچارد فالک، که اصطلاح «جهانی‌شدن از پایین» را به ادبیات جهانی‌شدن آورد، معتقد است که مقاومت مردم علیه فشارهای بالادستی سرمایه‌داری جهانی، اساس سیاست‌های معاصر مقاومت را تشکیل می‌دهد. به‌عبارت دیگر، جهانی‌شدن از بالا تمایل به همگن‌سازی و یکسان‌سازی دارد، در حالی که جهانی‌شدن از پایین به سمت تنوع و ناهمگونی حرکت می‌کند. این دیدگاه هنجاری از جهانی‌شدن، به‌ویژه بر ابتکارات فراملی مردم تأکید دارد که خواستار جهانی آزاد از سلطه‌ی نیروهای بازار و دولت‌های سرمایه‌داری هستند.[64] این ابتکارات باید شامل نوعی هماهنگی همپرسه میان توده‌های بیدار شده، که در چارچوب‌های فراملی سازمان‌دهی شده‌اند، و نخبگان سیاسی کشورهای مرکزی و همچنین عوامل سرمایه‌داری فراملی باشد. درک بهتر این تعامل بین جهانی‌شدن از بالا و مقاومت از پایین را می‌توان در تفسیر تیلور از مارکس مشاهده کرد، زمانی که او استدلال می‌کند باید تغییراتی در قوانین حاکم بر جامعه رخ دهد تا رابطه بین سرمایه‌داری و توده‌های انقلابی تغییر کند. این تعامل می‌تواند به معنای بازپس‌گیری کنترل اجتماعی توسط انسان‌ها و ایجاد جامعه‌ای انسانی‌تر باشد.

تعامل همپرسه میان نیروهای جهانی و محلی نقش کلیدی در فهم نحوه تأثیر درهم‌آمیختگی و «جهانی⁄محلی شدن» بر گفت‌وگوهای میان‌فرهنگی در زمینه‌ی شناخت تنوع و پلورالیسم فرهنگی ایفا می‌کند و همچنین چگونگی شکل‌گیری برنامه‌های مشترک برای تبادل میان افراد با پیش‌فرض‌ها و درک‌های متفاوت از جهان را روشن می‌سازد. با الهام از نظریات تیلور، می‌توان استدلال کرد که گفت‌وگوی میان‌فرهنگی باید به این پرسش بپردازد که چگونه می‌توان با افرادی که حتی اهداف مشترک با ما ندارند، تعامل کرد، مشروط بر این که آن‌ها «تضمین‌های کافی برای حقوق اساسی» ارائه دهند. این تجربه‌ی میان‌فرهنگی در جهانی که تحت تأثیر فرآیند «جهانی⁄محلی شدن» قرار دارد، مفاهیم سنتی جامعه را دگرگون کرده و به جای آن مدل جدیدی از زندگی اجتماعی به‌وجود می‌آورد که هم محتوای آن و هم ساختار آن

[64] Richard Falk, “Globalization from Below,” in *Globalization*, Ronald Roberson and Kathleen E. White ed. (New York: Routledge, 2003), p. 377.

تحت تأثیر عمیق ارتباطات میان‌فرهنگی قرار گرفته است. این مدل جدید از جامعه به دلیل این که از طریق شناخت مشترک منافع عمومی، حتی در میان تنوع‌های عمیق فرهنگی، همبستگی ایجاد می‌کند، استعداد بیشتری برای دموکراتیک و فراگیر بودن دارد. همان‌طور که تیلور اشاره می‌کند، منافع عمومی تنها در صورتی وجود دارند که به‌طور مشترک و عمومی ارج نهاده شوند. بنابراین، این مدل جامعه‌شناختی نه‌تنها بر اهمیت گفت‌وگو و تعامل فرهنگی تأکید دارد، بلکه نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از طریق احترام به تفاوت‌ها و شناسایی نیازهای مشترک، جوامع را به سمت مشارکت گسترده‌تر و عادلانه‌تر سوق داد.[٦٥]

با تحلیل جهانی‌شدن به‌عنوان درهم‌آمیختگی و «جهانی/محلی شدن» ، اکنون می‌توان این استدلال واضح‌تر را مطرح ساخت که جهانی‌شدن یک فرایند مشابه به هم‌جوشی است که در آن فرهنگ‌ها و افق‌های معنایی مختلف با یکدیگر ترکیب می‌شوند. این بدان معناست که امکان دستیابی به نوعی فهم متقابل از طریق گفت‌وگو فراهم آمده است که بر دیدگاه‌های خودروایتگر مفهوم حیات پیشی گرفته است. به عبارت دیگر، طبیعت هم‌جوشی شرایط جهانی‌شدن فراتر از روشی ساده برای پذیرش غیرقابل کاهش تفاوت‌های فرهنگی از فرهنگ «ما»ست که دیگرانی که متفاوت هستند فقط باید مورد احترام قرار گیرند و تحمل شوند، بدون این که به ارزش‌های آن‌ها به‌عنوان «دیگراتی متفاوت، اما برابر» واقعی توجه شود. هم‌جوشی بیشتر مربوط به نوعی عمل بازتابی است، به‌عنوان یک اقدام آگاهانه مسئول، و گفت‌وگوی کامل در مورد شناسایی عملی تفاوت‌ها و باز کردن درهای مشارکت برای آن‌ها معنا پیدا می‌کند. امکان هم‌جوشی این فرصت را فراهم می‌اورد تا گفت‌وگویی عمیق‌تر درباره‌ی گفتمان‌های زندگی با دیگرانی انجام شود که آنها نیز تمایل و اشتیاق داند گفتمان حیات و ارزش‌های خویش را با دیگران به اشتراک بگذارند.

تیلور این درک از امکان هم‌جوشی‌گونه فرایند جهانی‌شدن را به‌عنوان ابزاری برای کاهش فاصله میان تفاوت‌های فرهنگی می‌پذیرد. با این حال، باید دوباره توجه کنیم که این هم‌جوشی به معنای یک مدل یگانه و مشابه‌سازی روابط اجتماعی نیست. بلکه این به هم‌تنیدگی محلی و جهانی اشاره دارد که افق گسترده‌تری را باز می‌کند که همه‌ی دیگران مختلفی را که حداقل استانداردی از حقوق اساسی را به‌عنوان شرط پیشینی برای گفت‌وگوی میان‌فرهنگی محترم می‌شمارند، دربر می‌گیرد. الهام‌گرفته از ایده گادامر در مورد هم‌جوشی افق‌ها، تیلور می‌گوید:

> برای فرهنگ‌هایی که به‌قدر کافی متفاوت هستند، حتی درک این‌که چه چیزی ارزشمند است، برای ما بیگانه و ناآشنا خواهد بود. برای نزدیک شدن به یک راگا با پیش‌فرض‌های ارزشی نهفته در کلیدهای متعادل‌شده، این امر همیشه به اشتباه رفتن خواهد بود. آنچه باید اتفاق بیفتد همان‌طور که گادامر گفته است، یک «هم‌جوشی افق‌ها» است. ما

---

[65] Charles Taylor, "Irreducibly Social Goods," in *Philosophical Arguments,* op. cit., p. 140.

یاد می‌گیریم که در افقی وسیع‌تر حرکت کنیم، جایی که آنچه قبلاً به‌طور پیش‌فرض به‌عنوان پس‌زمینه ارزیابی در نظر گرفته بودیم، می‌تواند به‌عنوان یکی از امکانات در کنار پس‌زمینه‌ی فرهنگ‌های ناآشنا قرار گیرد. «همجوشی افق‌ها»[٦٦] از طریق توسعه واژگان جدید برای مقایسه عمل می‌کند که به ما این امکان را می‌دهد که این تفاوت‌ها را بیان کنیم.[٦٧]

این نگرش برای غلبه بر پتانسیل تکه‌تکه شدن اجتماعی بسیار امیدبخش است. گفت‌وگوی میان‌فرهنگی به‌عنوان یک وسیله برای دستیابی به همجوشی افق‌ها، امکان بازنگری و ارزشیابی دوباره‌ی ارزش‌ها و معانی را فراهم می‌آورد، زیرا از غیرقابل کاهش بودن فراتر می‌رود و در عوض دروازه‌ای را برای شناسایی تنوع عمیق و آشتی واقعی می‌گشاید. با گسترش دیدگاه‌مان از جهان زیستی، همجوشی افق‌ها فهمی بهتر و واقع‌بینانه‌تر از «محتوای» جهانی‌شدن را تسهیل می‌کند. در این محتوا، همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، نه تنها ناهمگونی و کثرت به‌عنوان حقیقت پذیرفته می‌شود، بلکه تشویق می‌شود که به عرصه‌ی اصلی زندگی اجتماعی بیایند. این رویکرد به جهانی‌شدن، یک نظریه فرهنگی و تاریخی از مدرنیته را نمایش می‌دهد، در مقابل فرآیند صرف مدرن‌سازی روابط اجتماعی و نهادینه‌سازی معاملات اقتصادی. در این دیدگاه از جهانی‌شدن، همان‌طور که تیلور استدلال می‌کند، «درک‌های مختلف فرهنگ‌ها از انسان، روابط اجتماعی، حالات ذهنی، خوبی‌ها و بدی‌ها، فضیلت‌ها و رذایل، و امور مقدس و دنیوی»[٦٨] احتمالاً به‌صورت ناهمگون و زنده باقی خواهند ماند. به عبارت دیگر، «آینده‌ی جهان ما جهانی خواهد بود که در آن همه‌ی جوامع دستخوش تغییر خواهند شد، در نهادها و چشم‌اندازها، و برخی از این تغییرات ممکن است موازی باشند، اما آنها به همگرایی در فرآیند همگن‌سازی جهانی‌شدن تبدیل نخواهند شد». بنابراین، پیروی از دیدگاهی که تأثیر ناهمگون جهانی‌شدن بر شکل‌گیری اجتماعی و روابط را نادیده می‌گیرد، بسیار ساده‌انگارانه خواهد بود؛ زیرا در پرتو درهم‌آمیختگی‌های جهانی «ما اکنون به‌طور زیادی از طریق تنوع‌مان یکدیگر را تکمیل کرده‌ایم، در حالی که در محاصره یک جامعه‌ی بین‌المللی به‌طور فزاینده پیچیده قرار داریم.» تیلور اطمینان دارد که دیدگاه هایپرگلوبالیست‌ها که بر جهت‌گیری تک‌بعدی و پیشرفتی مدرنیزاسیون به سمت همگنی تأکید دارند، اشتباه است. او معتقد است که هرچند نوعی همگرایی در نهادها و شیوه‌ها وجود دارد، واقعیت این است که فرهنگ‌ها در حال یافتن اشکال جدیدی از تمایز هستند.

مثال کارآفرینی را در نظر بگیرید. کارآفرینی یک شرط برای مشارکت موفق در اقتصاد بازار است که خود شرطی برای رشد اقتصادی و در نتیجه رفاه و/یا قدرت است. اما واضح است که فرهنگ‌های کارآفرینی در ژاپن، جوامع چینی و گروه‌های تجاری هند

---

[66] Fusion of horizons
[67] Taylor, “The Politics of Recognition,” pp. 252-253.
[68] Taylor, “Globalization and the Future of Canada,” p. 339.

تفاوت‌های زیادی با یکدیگر و با فرهنگ‌های غربی دارند. در حقیقت، فرهنگ‌های تجاری حتی در میان جوامع منطقه اطلس نیز تفاوت دارند، همانطور که فرانسیس فوکویاما به‌طور قانع‌کننده‌ای استدلال کرده است. اما علاوه بر فرهنگ‌ها، تفاوت‌هایی در فرم نیز وجود دارد: از نظر اندازه، مبنای اعتماد در درون آن، و شیوه‌های اجرایی. این فرم‌ها و فرهنگ‌ها بسته به شرایط مختلف، به میزان بیشتر یا کمتری موفق خواهند بود و در نتیجه به یکدیگر توجه دارند و حتی سعی می‌کنند از یکدیگر قرض بگیرند، اما این به این معنا نیست که این فرهنگ‌ها می‌توانند یا خواهند توانست همگرا شوند.[۶۹]

در اینجا متوجه می‌شویم که این استدلال از اهمیت زیادی در درک تأثیرات روزافزون جهانی‌شدن بر جهان زیستی برخوردار است و مهم‌تر از آن، بر خودآگاهی فرهنگی. مهم‌تر این است که خودآگاهی به‌ویژه، به حس هویت و تمایز فرهنگی در جهان و در میان دیگران جهت می‌دهد. اما این حس استقلال و تفاوت، ما را در افق ارتباطی زندگی قرار می‌دهد که در آن خود را در رابطه با دیگران تعریف و کشف می‌کنیم. این رابطه به‌طور پیوسته تغییر می‌کند، همان‌طور که از یک فرهنگ یا دوران به دیگری حرکت می‌کنیم، اما تیلور استدلال می‌کند که «این رابطه نمی‌تواند به‌سادگی از بین برود». اما «ما نمی‌توانیم بدون داشتن یک حس از وضعیت اخلاقی‌مان، بدون درک ارتباط با دیگران، زندگی کنیم». به عبارت دیگر، ارتباط متقابل و درهم‌آمیختگی ما را در چارچوب یا شبکه‌ای از گفت‌وگوگران قرار داده است، «به‌نحوی در ارتباط با همتایان گفت‌وگو که برای تعریف خود من ضروری بودند؛ و به‌نحوی دیگر در ارتباط با کسانی که اکنون برای ادامه‌ی درک زبان خودآگاهی من ضروری‌اند — و البته، این طبقات ممکن است با هم تداخل داشته باشند».[۷۰]

زمانی که همپرسگی‌ها فراتر از مرزهای محلی گسترش می‌یابد و به سطح جهانی می‌رسد، دیدگاه‌های پلورالیستی‌تر و جامع‌تری از جهان زیستی و تنوع آن شکل می‌گیرد. در این روند، ساختارهای محلی که به‌طور سنتی برای شکل‌گیری خودیت و فعالیت‌های اجتماعی انسان‌ها نقش داشته‌اند، تحلیل و بازنگری می‌شوند و به این ترتیب فرایند شناخت و یادگیری متقابل میان فرهنگ‌ها و جوامع مختلف تسهیل می‌شود. این ارتباط و تعامل، موجب می‌شود که در محتوای جهان زیستی «جهانی⁄محلی‌شده»، گشودگی و انعطاف‌پذیری بیشتری در نظر گرفته شود. در نتیجه، فضاهایی فراهم می‌آید که افراد می‌توانند خویشتن خویش را آگاهانه اعلام کنند و آن را به‌طور بازتابی و انعطاف‌پذیر در تعامل با دیگران به کار گیرند. در این فرایند، جهان زیستی «جهانی⁄محلی‌شده»، به‌طور همزمان در یک تنظیم جهان زیستی «جهانی⁄محلی‌شده» ترکیب می‌شوند، که به نوبه خود، به گفته‌ی تیلور، منجر به شکل‌گیری

---

[69] Taylor, "Two Theories of Modernity", p. 184.
[70] Taylor, *Sources of the Self*, p. 36.

«مدرنیته‌های بدیل» می‌شود؛ یعنی مدل‌های مختلف و متنوعی از مدرنیته که از پیوند و تعامل بین فرهنگ‌ها و جوامع مختلف به وجود می‌آیند.[۷۱]

جهانی شدن و گفتمان هویت

گرچه مفاهیم «درهم‌نفوذی» جهان زیستی «جهانی/محلی‌شده» برای تحلیل تأثیر فرآیند جهانی‌شدن بر روایت هویت و شکل‌گیری یک جهان زیستی با شکل «جهان-محوری» ریشه‌دار که تنوع و شناخت تفاوت‌ها را می‌پذیرد به کار گرفته می‌شوند، این استدلال همچنان چالش‌برانگیز است و نیاز به روشنگری دارد. با گسترش دیدگاه تیلور در خصوص جهانی‌شدن و تفسیر آن از نظر دو متفکر دیگر، یعنی آنتونی گیدنز و اولریش بک، می‌توان استدلال کرد که جهانی‌شدن به چالشی برای تقریباً تمام مفروضات و قطعیت‌هایی تبدیل شده است که مدل سرزمینی و جغرافیایی مفهوم خویشتن (هویت) و زندگی اجتماعی براساس آن‌ها ساخته شده است. به عبارت دیگر، به دلیل درهم‌آمیختگی مفاهیم مدرنیته بدیل، مبنای پیش‌فرض‌های سرزمینی روابط اجتماعی مدرن دچار آسیب شده است. از اینروی، دستیابی به إحساس خویشتن خویش نیز به یک چالش جدی تبدیل شده است. تیلور این وضعیت جهان زیستی را همانند شرایط مواجی می‌بیند که از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر جاری شده و در شبکه‌های گسترده‌ای بازتاب‌هایی از خود برجای می‌گذارد. در پرتو این مشاهدات، باور به این که هویت ما هنوز به بافت‌های محلی - یعنی جغرافیا و سرزمین - روابط اجتماعی و تعاملات آن وابسته می‌باشد، بسیار ساده‌انگارانه خواهد بود. به این معنا که در دوران جهانی‌شدن، محل و/یا مکان واقعاً به شرایطی جهانی‌شدن تبدیل شده است. تیلور این دیدگاه از جهانی‌شدن را این‌گونه بیان می‌کند: «مردم اکنون در فضاهای خیالی زندگی می‌کنند، فضاهایی که خود را در درون یک جامعه خاص می‌بینند و بیشتر و بیشتر این فضاها مرزها و دیگر محدوده‌ها را دربر می‌گیرند».[۷۲]

بسیاری از آنچه که ما به‌عنوان مبنای ثابت و سرزمینی زندگی و روابط اجتماعی می‌شناسیم و براساس آنها دانش خود را توسعه می‌بخشیم، به‌طور فزاینده‌ای تحت تأثیر ایده‌های مواج جهانی‌شده قرار گرفته است.[۷۳] از آنجایی که روابط اجتماعی به‌طور عمیق تحت تأثیر فرآیند جهانی‌شدن قرار گرفته‌اند، این روابط با فشار شدیدی از سوی نتایج و پیامدهای «جهانی/محلی‌شدن» برای کنار گذاشتن دیدگاه‌های محدود و محلی زندگی اجتماعی روبه‌رو هستند. این فشار باعث می‌شود افراد از زمینه‌های محلی خود فاصله بگیرند و وارد دنیای

---

[71] Taylor, "Two Theories of Modernity", p. 182.

[72] Ibid., p. 187.

[73] Robertson, "Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity," in Global Modernity, Mike Featherstone, Scott Lash, and Ronal Robertson ed. (London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 1995).p.130

جدید و پیچیده‌ای از تجربه‌های جهانی در جفرصت‌ها و جایگاه‌های مختلف شوند.[۷۴] جهانی‌شدن، از این منظر، نشانه‌ای از گذار به مرحله‌ای جدید در جهان زیستی است؛ نوعی تغییرات بنیادشکن در شیوه زیستن، یا به‌گفته تیلور، «زندگی‌ای از درون خویش». اولریش بک نیز دیدگاه مشابهی دارد و معتقد است که با محو شدن تمایز میان محلی و جهانی، فرضیات سرزمینی زندگی اجتماعی دیگر از حالت بدیهی خود خارج شده‌اند و به امری قابل تغییر و انتخابی تبدیل شده‌اند: «این فرضیات دیگر به‌عنوان یک امر ثابت و غیرقابل تغییر تجربه نمی‌شوند، بلکه به‌عنوان مسائلی متغیر، قابل شکل‌گیری و محصول انتخاب آزاد در نظر گرفته می‌شوند، و همین امر موجب شده است که تحت فشار مستمر برای توجیه و بازتعریف شکل فعلی خود قرار گیرند».[۷۵]

جهانی‌شدن که به‌عنوان فرآیندی رادیکال در تحول روابط اجتماعی در نظر گرفته شده، باید از زاویه‌ای دیگر نیز مورد بررسی قرار گیرد تا بتوانیم تأثیرات مستقیم آن را بر گفتمان خویشتن خویش (یعنی مفهوم و درک فرد از خود و جایگاهش در جهان) درک کنیم. برای این هدف، ضروری است که مقداری تمایزات میان دو نوع تأثیر جهانی‌شدن را بیشتر توضیح داده شوند: یکی تأثیرات همگن‌سازی یا جهانی‌شدن همگون‌کننده، و دیگری تأثیرات تحولی و ناهمگون‌کننده که تفاوت‌ها و تنوع‌های فرهنگی را به رسمیت می‌شناسند.[۷۶]

جهانی‌شدن از بطن نظریه‌های بدون ریشه مدرنیته[۷۷] (یعنی مدل‌های مدرنیته که فرهنگ‌های مختلف را نادیده می‌گیرند یا به‌طور یکسان و بی‌تفاوت با آن‌ها برخورد می‌کنند) برآمده است. جهانی‌شدن، به‌ویژه در شکل غالب آن که در تفکر تیلور آمده، گسترش و نهادینه‌سازی هنجارها و ارزش‌های فرهنگی غربی را به دنبال دارد. این نوع جهانی‌شدن به‌طور خاص، درک ما از جهان و به‌ویژه از غرب را تحریف می‌کند و به‌جای تقویت و احترام به تفاوت‌ها، آن‌ها را نادیده می‌گیرد. چنین جهانی‌شدن باعث فقر درک ما از دیگر فرهنگ‌ها و هویت‌ها می‌شود و به شکلی از همگنی تهدیدآمیز منجر می‌شود که به محو یا کاهش تنوع‌ها می‌انجامد.[۷۸] ریشه‌های این رویکرد جهانی‌شدن به دوران مدرن و به‌ویژه به قرن هفدهم برمی‌گردد، زمانی که مفاهیم نوین اجتماعی و اقتصادی شروع به شکل‌گیری کردند. این روند از آن زمان تا به امروز ادامه یافته، به‌ویژه با ظهور گفتمان بازار آزاد در دهه ۱۹۹۰ که جهانی‌شدن را با مدل‌های اقتصادی و فرهنگی مشخصی گره زد. در این نوع

[74] Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford, California: Stanford University Press, 1990), pp. 52-53.

[75] Ulrich Beck, Wolfgang Bonss, and Christoph Lau, "The Theory of Reflexive Modernization: Problematic, Hypothesis and Research Programme," *Theory, Culture and Society* 20, no. 2 (2003): 15.

[76] Ulrich Beck, Wolfgang Bonss, and Christoph Lau, "The Theory of Reflexive Modernization: Problematic, Hypothesis and Research Programme," *Theory, Culture and Society* 20, no. 2 (2003): 15.

[77] Acultural theories of modernity.

[78] Taylor, "Two Theories of Modernity", p. 180.

از جهانی‌شدن، تفاوت‌های فرهنگی و هویتی به‌طور مؤثری نادیده گرفته می‌شوند و به جای آن بر پیشرفت یکپارچه و جهانی تأکید می‌شود. این فرآیند به‌ویژه توسط نظریه‌پردازان «ابرجهانی‌گرایی» ترویج می‌شود، که باور دارند پیشرفت جهانی هرگز متوقف نمی‌شود زیرا این پیشرفت از عقلانیت جهانی مدرنیته ناشی می‌شود. این دیدگاه به جهانی‌شدن به‌عنوان یک روند اجتناب‌ناپذیر و پیشرفت‌گرایانه نگاه می‌کند که همگی کشورهای جهان را به‌سمت همگنی سوق می‌دهد و تفاوت‌ها را از میان برمی‌دارد.

در حالی که این رویکرد، جهانی‌شدن را به‌عنوان یک حرکت خطی و تکاملی در نظر می‌گیرد، برخی منتقدان مانند تیلور تأکید دارند که چنین روندی نمی‌تواند تفاوت‌های فرهنگی و هویتی موجود در جوامع مختلف را نادیده بگیرد و در عوض باید به دنبال مدلی باشد که این تفاوت‌ها را به‌طور مثبت در فرآیند جهانی‌شدن ادغام کند. به این ترتیب، ما به‌جای جهانی‌شدن همگن و یکپارچه، به نوعی جهانی‌شدن تنوع‌محور و چندگانگی‌پذیر نیاز داریم که در آن هویت‌های مختلف در کنار هم به رسمیت شناخته شوند و نه اینکه در یک مسیر همگن و جهانی ذوب شوند.

دگرگونی‌های بنیادین مدرنیته

نیروی محرکه اصلی جهانی‌شدن همگن‌ساز در عقلانیت هدف‌مدار و پیشرفت‌گرای مدرنیته نهفته قرار دارد که ریشه در دوران مدرن، به‌ویژه از قرن هفدهم به بعد داشته و به‌طور مستمر تا دهه ۱۹۹۰ ادامه یافته است. این عقلانیت به‌طور کلی بر اساس ایده‌هایی شکل گرفته است که به پیشرفت، نظم و بهره‌وری تأکید دارند و به دنبال ایجاد جهانی یکپارچه و همگن هستند. با این حال، از دهه ۱۹۹۰ به بعد، این روند با چالش‌ها و مخالفت‌های جدی روبه‌رو شده است.

در این رویکرد، فرآیند جهانی‌شدن به‌ویژه بر پایه مفهوم و گفتمان توسعه‌ای شکل گرفته است که از فرهنگ و هویت غربی نشأت می‌گیرد و تلاش دارد تا سایر فرهنگ‌ها و هویت‌ها را به پذیرش استانداردها و ارزش‌های غربی ترغیب کند. این دیدگاه به‌نوعی در پی جهانی‌سازی مدل‌های فرهنگی و اجتماعی است که در آن، فرهنگ‌های غیرغربی باید خود را با الگوهای غربی تطبیق دهند. به همین دلیل، درک درست از منطق همگن‌سازی جهانی‌شدن نیازمند بررسی دقیق شرایط تاریخی و فرهنگی جوامع است. این شرایط از زمان آغاز دوران مدرن و گسترش گفتمان‌های مربوط به مدرنیته، نهادهای اجتماعی و اقتصادی در غرب شروع شده و تا شکل‌گیری «ابرجهانی‌گرایی» در دهه‌های اخیر ادامه یافته است.

در این فرآیند، جوامع مختلف یا از طریق سیاست‌های همسان‌سازی به یکدیگر پیوسته‌اند - به‌طوری‌که تفاوت‌های هویتی و تنوع‌های فرهنگی به حاشیه رانده شده‌اند - یا اینکه به‌عنوان «دیگران» شناسایی شده‌اند که در برابر این همگن‌سازی مقاومت می‌کنند. این «دیگران»، کسانی هستند که در برابر فشار جهانی‌شدن و یکسان‌سازی فرهنگی که از سوی

قدرت‌های جهانی به ویژه از سوی نهادهای اقتصادی و سیاسی غربی اعمال می‌شود، ایستادگی کرده و تلاش می‌کنند هویت‌های فرهنگی خود را حفظ کنند. در این دیدگاه، جهانی‌شدن نه تنها به یک فرآیند پیوستن به یک هویت واحد جهانی منتهی می‌شود، بلکه مقاومتی در برابر آن وجود دارد که به شکلی از «دیگری» تبدیل می‌شود - دیگری که نمی‌خواهد با مدل‌های فرهنگی و اجتماعی جهانی‌شدن سازگاری داشته باشد. این تحلیل بر اهمیت نگاه تاریخی و فرهنگی به جهانی‌شدن تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که فرآیند جهانی‌شدن همگن‌ساز، همواره با چالش‌ها و مقاومت‌های مختلفی از سوی فرهنگ‌ها و هویت‌های غیرغربی مواجه بوده است که سعی دارند به جای همسان شدن، ویژگی‌ها و تفاوت‌های خود را حفظ کنند.

اگرچه ممکن است این توضیح تکراری به نظر برسد، ولی باید تأکید کنیم که در دیدگاه جهانی‌شدن، تمرکز اصلی بر تحلیل نحوه توسعه و پیوستگی ساختارهای جهان زیستی (یا همان زندگی اجتماعی و فرهنگی) قرار دارد. در این رویکرد، بیشتر به *فرم* جهانی‌شدن توجه می‌شود، یعنی چگونگی گسترش ساختارهای جهانی، بدون آنکه به محتوای تحولی آن پرداخته شود. به عبارت دیگر، در این نگاه جهانی‌شدن به‌عنوان فرآیندی در نظر گرفته می‌شود که مدرنیزاسیون را در قالب سرمایه‌داری سازمان‌یافته، مبادله بازار و انحصار شرکت‌های بزرگ گسترش می‌دهد. این به معنای آن است که جهانی‌شدن در این دیدگاه، نه به‌عنوان یک پدیده فرهنگی و اجتماعی تحول‌گرا، بلکه به‌عنوان یک فرآیند اقتصادی و ساختاری است که به تقویت سلطه سرمایه‌داری جهانی می‌پردازد.

در این زمینه، اولریش بک معتقد است که چنین دیدگاهی از جهانی‌شدن، در زمینه مشارکت دموکراتیک، زندگی سیاسی را به یک دستگاه بی‌روح و مکانیکی تبدیل می‌کند، به‌گونه‌ای که در آن تصمیم‌گیری‌ها و اقدامات سیاسی تحت تأثیر بوروکراسی‌های عقلانی و قانونی قرار می‌گیرد و دیگر از پویایی‌ها و نیازهای واقعی جامعه غفلت می‌شود.[۷۹] در این فرآیند، همه‌چیز به یک رویه ساده و انتزاعی تبدیل می‌شود که به جای درک و حل مشکلات واقعی، تنها به دنبال پیگیری فرآیندهای قانونی و رویه‌ای است. به عبارت ساده‌تر، از این منظر جهانی‌شدن به یک نوع بی‌مسئولیتی سازمان‌یافته تبدیل می‌شود که در آن به جای توجه به تغییرات اجتماعی و فرهنگی و پذیرش تنوع‌های موجود، بیشتر به حفظ وضعیت موجود و تقویت سیستم‌های اقتصادی و اجتماعی که قادر به ایجاد تغییرات واقعی نیستند، پرداخته می‌شود. این دیدگاه جهانی‌شدن، به نوبه خود، منجر به نادیده گرفتن نیروهای بالقوه تغییر و تحولی می‌شود که می‌تواند به حل مشکلات واقعی جوامع کمک کند.[۸۰]

جهانی‌شدن از دیدگاه بک، به‌ویژه در بعدی که به تحلیل «نفوذ‌متقابل» و «ابرجهانی‌گرایی» مربوط می‌شود، بیشتر بر تحولات و تغییراتی تمرکز دارد که در سطح روابط اجتماعی در حال رخ دادن است. این تغییرات به‌ویژه در «هماهنگی سرزمینی» یا

---

[79] Ulrich Beck, Anthony Giddens, and Scott Lash, *Reflexive Modernization* (Stanford University Press, 1994), p. 112.

[80] Ulrich Beck, *World Risk Society* (Cambridge, UK: Blackwell Publishers, Ltd., 1999), p. 152.

همان ساختار جغرافیایی و فرهنگی اجتماعی که بر اساس مفروضات قدیمی و ثابت طراحی شده‌اند، قابل مشاهده است. بک بر این باور است که جهانی‌شدن باید در زمینه‌گذار از دوران مدرن به مرحله‌ای جدید در مدرنیته بررسی شود، جایی که بسیاری از باورها و فرضیات قدیمی که در گذشته به‌عنوان واقعیت‌هایی مسلم و ثابت پذیرفته شده بودند، اکنون در حال دگرگونی هستند. در این فرایند جهانی‌شدن، تغییرات عمده‌ای در سطح فردی و اجتماعی به‌وجود می‌آید که نه تنها روی ابعاد بیرونی زندگی تأثیر می‌گذارد، بلکه به‌طور اساسی تجربه‌های روزمره مردم را از درون تغییر می‌دهد. به عبارت دیگر، در این دیدگاه از جهانی‌شدن، تغییرات به‌طور عمده از درون «در اینجا» (درون جوامع و فرهنگ‌ها) آغاز می‌شود و نه صرفاً در سطح بیرونی یا «آنجا» (در سطح جهانی و مقیاس‌های کلان).[۸۱] جهانی‌شدن به‌عنوان یک فرآیند همگن‌سازی و گسترش استانداردهای جهانی، در واقع، ادامه‌دهنده‌ی مرحله نخست مدرنیته است که در آن مفاهیم واحد و استانداردهای غربی به‌عنوان اصول جهانی شناخته می‌شوند. اما در برابر این روند، مفهوم «جهانی⁄محلی شدن» و «نفوذمتقابل» به «مدرنیته‌ای بازتاب‌دهنده» اشاره دارد که برخلاف مدرنیته کلاسیک، در آن توجه به خودیت فرد و تنوع فرهنگی به‌عنوان بخشی از یک پروژه دگرگون‌کننده و انعکاسی در نظر گرفته می‌شود.

در این مرحله جدید از مدرنیته، یعنی مدرنیته انعکاسی، یافتن خویشتن خویش و ساخت اجتماعی هویت دیگر به‌عنوان یک مقوله ثابت و از پیش تعیین‌شده در نظر گرفته نمی‌شود. بلکه هویت به‌عنوان یک پروژه انعکاسی و پویا درک می‌شود که به‌طور عمیق در لایه‌های درونی فرد و جامعه نفوذ کرده است. در این چارچوب، فرد و جامعه به‌طور فعالانه‌ای به‌دنبال بازسازی و بازاندیشی در مورد هویت و روابط اجتماعی خود هستند. همچنین، در این مرحله جدید از مدرنیته، عاملیت اجتماعی فرد افزایش می‌یابد. این بدین معناست که افراد و گروه‌ها دیگر تنها تابع ساختارهای اجتماعی نیستند، بلکه به‌طور فعال و آگاهانه در تغییر و تحول ساختارهای اجتماعی مشارکت می‌کنند. در مدرنیته انعکاسی، شرایط ساختاری جدیدی برای فعالیت آزاد و آگاهانه افراد فراهم می‌شود که به آن‌ها این امکان را می‌دهد که در فرآیندهای جهانی‌شدن نقش مؤثری ایفا کنند.[۸۲]

در نهایت، در این «مدرنیته‌ای بازتاب‌دهنده»، جهان زیستی انسان در حال تغییر به مرحله‌ای است که در آن، مفاهیم «همگان‌گرایی»[۸۳] و «خاص بودن»[۸٤] نه تنها با یکدیگر در تعارض نیستند، بلکه به‌طور متقابل مورد ستایش و ارزش‌گذاری قرار می‌گیرند. در این مرحله جدید، تنوع فرهنگی و هویتی نه تنها نادیده گرفته نمی‌شود، بلکه به‌عنوان جزئی از یک فرآیند

[81] Ulrich Beck, *Conversation with Ulrich Beck* (Cambridge: Polity Press, 2000), p. 39.

[82] Ulrich Beck, Anthony Giddens, and Scott Lash, *Reflexive Modernization* (Stanford University Press, 1994), p. 111.

[83] Universalism

[84] Particularism

بزرگ‌تر و متکامل در نظر گرفته می‌شود که در آن، تقابل‌ها و تعاملات میان جهانی و محلی، همزمان همگنی و تنوع را ممکن می‌سازد. این به‌این معناست که جهانی‌شدن در این مرحله نه‌تنها به یکسان‌سازی فرهنگی نمی‌انجامد، بلکه به‌طور همزمان به پذیرش و تقدیر از تفاوت‌ها و تنوع‌های فرهنگی و هویتی در سطح جهانی و محلی منتهی می‌شود.

در مرحله دوم مدرنیته، با فرایند جداسازی و بازترکیب روابط اجتماعی، تغییرات و تحولات عمیقی در ساختار و عملکرد روابط اجتماعی ایجاد می‌شود. این تغییرات، افق‌های جدیدتری برای تحلیل تأثیر جهانی‌شدن بر هویت انسان‌ها به وجود می‌آورد. در این شرایط پویا و در حال تغییر، روابط اجتماعی دیگر به شدت وابسته به زمینه‌های محلی و جغرافیایی نیستند و از این زمینه‌ها جدا می‌شوند. به عبارت دیگر، روابط اجتماعی از چارچوب‌های زمانی و مکانی ثابت خود بیرون می‌آیند و در فضای گسترده‌تری از زمان و مکان، به‌طور بی‌نهایت گسترش می‌یابند. این تحولات باعث می‌شود که مفهوم «محلی‌بودن» دیگر آن‌طور که پیش‌تر بود، محدود و ایستا نباشد. در این فرایند، تأثیرات اجتماعی و فرهنگی از نقاط دوردست و فراتر از مرزهای جغرافیایی به جوامع محلی نفوذ می‌کند. با رهایی از محدودیت‌های مکانی و جغرافیایی، امکان یک دموکراسی متنوع و مشارکت رادیکال در شکل‌دهی به سیاست‌ها و برنامه‌های جهانی زیستی انسان فراهم می‌شود. به این ترتیب، افراد می‌توانند به‌طور آزادانه وابستگی‌های هویتی خود را بیان کنند؛ چه در سطح ملی، چه در سطح چندملیتی یا حتی در سطح جهانی، بدون آنکه احساس کنند در این وابستگی‌ها تضاد و تناقضی وجود دارد.

برای مثال، اعتراضات اخیر در ایران می‌تواند نمونه‌ای از این تحول باشد. این اعتراضات نه تنها بر هویت فرهنگی ایرانی تأکید دارد، بلکه فراتر از محدودیت‌های سیاسی داخلی، به ارزش‌های دموکراتیک جهانی و هویت‌های مختلف اشاره می‌کند. این نوع هویت‌سازی نشان‌دهنده گذار به یک دنیای بازتر و پیوسته‌تر است که در آن هویت‌ها می‌توانند همزمان چندوجهی و ترکیبی باشند.

در چنین بستر تحولاتی، افراد این فرصت را پیدا می‌کنند که روابط اجتماعی خود را دوباره بازترکیب کنند یا از آن‌ها «خارج شوند»، یعنی از وابستگی‌های محلی خود فاصله بگیرند و در سطحی گسترده‌تر به تعاملات جهانی بپردازند. در واقع، این بازترکیب روابط اجتماعی، به‌طور همزمان نشان‌دهنده تغییرات فرنودین است: یک حرکت متقابل از سطح محلی به سطح جهانی و بالعکس. این فرایند نشان می‌دهد که در دوران جهانی‌شدن، مرزهای محلی و جهانی در حال تغییر و هم‌زیستی هستند و هر دو در حال تکامل به چیزی جدید هستند: یک «حس جهانی از مکان»، که در آن هویت‌ها و فرهنگ‌ها نه تنها به‌صورت جداگانه، بلکه به‌صورت هم‌زمان در یک فرآیند مشترک در حال رشد و توسعه هستند.[85] در نهایت، جهانی‌شدن باید به‌عنوان یک فرآیند تحول و تغییر در روابط اجتماعی درک شود که به‌طور مداوم در حال جریان و تغییر است. این دیدگاه کمک می‌کند تا درک کنیم که چگونه محلی و

[85] Giddens, *The Consequences of Modernity*, p. 19.

جهانی در یکدیگر ادغام می‌شوند و چطور این تعامل باعث شکل‌گیری هویت‌های جدید و پویا می‌شود که قادر به ادغام ویژگی‌های خاص و جهانی هستند.

جهانی‌شدن که به‌عنوان وضعیت تغییر و جریان تعریف می‌شود، ما را به این اندیشه سوق می‌دهد که دیگر نمی‌توان گفتمان هویت را بر پایه مفروضات ثابت و پیش‌فرض‌های مرحله اول مدرنیته، که عمدتاً بر اساس سرزمین و مرزهای جغرافیایی بنا شده بود، استوار کرد. به عبارت دیگر، جهانی‌شدن به ظهور نسل‌های جهانی اشاره دارد، نسلی که در یک جامعه «جهان‌محوری» و فراملی به زندگی خود ادامه می‌دهد، جایی که دیگر مرزهای ملی و هویت‌های ثابت قومی نمی‌توانند همانند گذشته مفهومی یکپارچه و جداگانه داشته باشند.[۸۶] نسل‌های جهانی و جامعه «جهان‌محوری» از مفروضات قدیمی مدرنیته، که بیشتر بر پایه سرزمین‌گرایی و هویت‌های ملی و بومی استوار بودند، متفاوتند. در این وضعیت تغییر و جریان، روابط اجتماعی از زمینه‌های محلی خود جدا می‌شوند و در گستره‌ای جهانی و در زمان و مکان‌های بی‌نهایت گسترش می‌یابند. به‌عبارتی دیگر، در این وضعیت جهانی‌شدن، هویت از «بودن» ثابت به «شدن» پویا و در حال تغییر تبدیل می‌شود. این فرآیند هویتی، برخلاف جهانی‌شدن سنتی که بر اساس ثبات و هویت‌های ملی بود، به‌طور پیوسته در حال تکامل و عبور از مرزها است.[۸۷]

در این چشم‌انداز، فرد نه به‌عنوان موجودی ثابت و تابع گفتمان‌های اجتماعی، بلکه به‌عنوان یک «عامل» خودآگاه و فعال دیده می‌شود. در مدرنیته انعکاسی (مرحله دوم مدرنیته)، فرد قادر به بازتعریف هویت خود است و این بازتعریف نه تنها در سطح فردی، بلکه در سطح اجتماعی نیز به وقوع می‌پیوندد. این بدان معناست که در جهانی‌شدن به‌عنوان «جهانی⁄محلی‌شدن» (ادغام جهانی و محلی)، فرد دیگر یک موجود ثابت و از پیش تعیین‌شده نیست، بلکه هویت او یک دستاورد خلاقانه است که در تعاملات جهانی شکل می‌گیرد. استوارت هال نیز در همین راستا معتقد است که در دنیای جهانی‌شده، گفتمان هویت به‌جای اینکه براساس آنچه که فرد «هست» بنا شود، پیرامون پرسش‌هایی از قبیل «چه چیزی فرد در حال شدن است و چگونه نمایندگی می‌شود؟» می‌چرخد.[۸۸] این تغییر در رویکرد به هویت به‌معنای آن است که دیگر نمی‌توان خود را همانند گذشته، یعنی در قالب هویت‌های ثابت و مرزهای مشخص، تعریف کرد.

---

[86] Ulrich Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim, "Global Generations and the Trap of Methodological Nationalism for a Cosmopolitan Turn," *European Sociological Review* 25, no. 1 (2009): 25-36.

[87] Ulrich Beck, "The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity," *British Journal of Sociology* 51, no. 1 (2000): 92.

[88] Stuart Hall, "Old and New Identities, Old and New Ethnicities," in *Culture, Globalization and the World-System* Anthony D. King ed. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), p. 45.

در نهایت، ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که موتور اصلی تغییرات اجتماعی در توانمندسازی فرد به‌منظور بازسازی جهان زیستی‌اش نه بر اساس مرزهای ملی یا ساختارهای ثابت اجتماعی، بلکه بر اساس پیوندهای جهانی و رویدادهای به‌هم‌پیوسته است. در این دنیای جدید، شناسایی فرد به‌عنوان یک «عاملیت عقلانی» در چارچوب یک زندگی اجتماعی قدیمی و ثابت دیگر امکان‌پذیر نیست. در پرتو این تحولات عمیق و جهانی‌شدن، فرد از بند ساختارهای قدیمی آزاد شده و به‌عنوان یک عامل فعال وارد عرصه‌های جهانی می‌شود تا روابط اجتماعی خود را به‌طور خلاقانه و با شبکه‌سازی جهانی تحت تأثیر قرار دهد.

در دنیای جهانی‌شده، به‌طور متناوب، یک مفهوم واضح و ساختاریافته از «خویشتن» در حال شکل‌گیری است که با هم‌پیوندی شبکه‌های اجتماعی، نهادی و فرهنگی مختلف هم‌راستا است. این مفهوم از خود که به‌طور فرهنگی ساخته شده، از مرزهای ساده و دوگانه «ما/آن‌ها» عبور می‌کند و نماینده منافع الگوهای مختلف خودیت است. این الگوها در قالب «جهانی⁄محلی‌شدن» ظهور می‌کنند، مانند روایت‌های فرهنگی ژاپنی، مالزیایی، چینی و هندی از مفاهیم خویشتن خویش و موضوعات هویتی. در حقیقت، در حالی که جهانی‌شدن به‌عنوان جهانی‌گرایی یک موج واحد و بدون تاریخ از مدرنیته را نمایندگی می‌کند که بیشتر بر انگیزه‌های اقتصادی مبتنی است، گلوکالیزاسیون به‌عنوان یک فرآیند موج‌گونه شناخته می‌شود که به شکلی متفاوت از خودیت منجر می‌شود.[۸۹]

بک پیشنهاد می‌کند که این تغییرات باید در قالب یک مرحله بازتاب دهنده در مدرنیته دیده شود؛ جایی که «خویش» به‌عنوان هم تولیدکننده و هم محصول مرزهای متعدد اجتماعی شناخته می‌شود. این مسیر برای تعریف خود نشان‌دهنده ظهور یک «توده» جهانی و فراملی[۹۰] است که در یک چارچوب باز و متغیر عمل می‌کند و تعامل می‌نماید. این «توده» جدید با عاملیت فعال خود، که از حمایت شبکه‌های فراملی فعال مانند «عمل جهانی مردم»[۹۱] و «لاوی کامپسینا»[۹۲] برخوردار است، نقش رهایی‌بخش کنشگران اجتماعی فعال را ایفا می‌کند. این کنشگران در جهت حمایت از «دیگران» مختلف و نادیده گرفته‌شده‌ای که از حوزه‌های اجتماعی خارج شده‌اند، عمل می‌کنند. در این دیدگاه، نقش «خود» نه تنها با یک حس جهانی از «ما» که در برابر هویت‌های قدیمی و ثابت مقاومت می‌کند، تعریف می‌شود، بلکه این مفهوم از خود در مقابل گفتمان غالب جهانی‌شدن (که خود را تنها در چارچوب‌های اقتصادی و یکسان‌سازی جهانی می‌بیند) مقاومت می‌کند. این تحول در فهم هویت، بر اهمیت تغییرات هویتی در دنیای در حال جهانی‌شدن تأکید دارد که دیگر تنها وابسته به سرزمین، مرزهای

---

[89] Taylor, “Two Theories of Modernity,” p. 162.

[90] Emerging transnational demos.

[91] People’s Global Action.

[92] La Via Campesina is an international movement of peasants, small- and medium-sized producers, landless, rural women, indigenous people, rural youth and agricultural workers struggling for social justice and fair economic relations. See: http://viacampesina.org/main_en.

سیاسی یا منافع اقتصادی نیست، بلکه به‌طور فعال و پویا به‌عنوان نتیجه تعاملات جهانی و محلی در حال تغییر است.

بدون شک، ظهور «توده‌های» جهانی، احساس «ما» بودن، یا به زبان بهتر «هویت نوین جهانی»، چالش هنجاری و اساسی دیگری برای فرآیند همگن‌سازی جهانی‌شدن به‌وجود می‌آورد. با در نظر گرفتن این نکته که تفسیر جهانی‌شدن به‌عنوان «جهانی/محلی‌شدن»، تغییرات روابط اجتماعی از درون را به همراه دارد و نتیجه آن کشف «خویشتن» خویش به‌عنوان جهانی درونی‌شده است، می‌توانیم استدلال کنیم که «خویشتن» دیگر نمی‌تواند به منطق جهانی‌شدن تسلیم شود. همان‌طور که از این تفسیر می‌توان خواند، دست‌کم از منظر نظری، «خویشتن» دیگر به‌عنوان موجودی بی‌دغدغه و بدون قید و بند، مانند آنچه که در دیدگاه لیبرالی مطرح می‌شود، در نظر گرفته نمی‌شود. بلکه «خویشتن» به یک عامل چندبعدی تبدیل می‌شود که با دیگران تعامل می‌کند و تجربیات خاص خود را در یک فضای اجتماعی جهانی وسیع‌تر به اشتراک می‌گذارد.[۹۳] و این‌جا نقطه هنجاری مطرح است: این تفسیر از «خویشتن» خویش دارای تعهداتی نسبت به جامعه جهانی است. این «خویشتن» از مجموعه‌ای از «خیرات ماهوی و اساسی»[۹۴] انگیزه می‌گیرد و به سوی آن‌ها معطوف است که نه بیرون از شیوه‌های عمل، بلکه در درون آن‌ها وجود دارند. این خیرات، به زبان تیلور، در تضاد با «خیرات رویه‌ای»[۹۵] قرار دارند.[۹۶] این احتمال عمیق از بودن در تعامل و تبادل جهانی با دیگران، ما را متقاعد می‌کند که‌بحث «توده‌های جهانی» را به‌عنوان یک چرخش نرمال در جهان‌زیستی معاصر پیش ببریم.

به عبارت دیگر، جهانی‌شدن نه تنها به‌عنوان یک فرآیند اقتصادی و سیاسی، بلکه به‌عنوان یک گفتمان فرهنگی و اجتماعی جدید در حال شکل‌گیری است که در آن موضوع «خویشتن» خویش به‌طور فعال در شبکه‌های اجتماعی جهانی قرار می‌گیرد و تعهداتی فراتر از منافع محلی و ملی می‌پذیرد. این خود جدید، نه تنها به‌دنبال منافع شخصی یا ملی خود است، بلکه به‌عنوان یک عضو از یک جامعه جهانی به حقوق و مسئولیت‌های جمعی نیز پایبند است.

این تفسیر از جهانی‌شدن، به‌طور کلی بر یک درک اجتماعی از «خویشتن» استوار است که از طریق تعاملات متنوع با دیگران شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، «خویشتن» نه یک موجود ثابت و ایستا، بلکه موجودی است که دائماً از طریق روابط اجتماعی و فرهنگی با دیگران بازسازی می‌شود. وقتی فرد در شبکه‌های اجتماعی مختلف قرار می‌گیرد و به‌طور مستمر با فرهنگ‌ها، ایده‌ها و هویت‌های گوناگون در تماس است، این تعاملات می‌توانند به چالش کشیدن و از اعتبار انداختن سیستم‌های سرکوبگر و محدودکننده کمک کنند. به عبارت

---

[93] Ulrich Beck, "Cosmopolitan Society and its Enemy," *Theory, Culture & Society* 19, no. 1 (2002): 23.

[94] Substantive goods

[95] Procedural goods

[96] Beck, *Reflexive Modernization*, p. 126.

دیگر، فرد در این شبکه‌ها می‌تواند به‌طور فعال در برابر ایدئولوژی‌ها و نهادهایی که به‌دنبال انحصار قدرت و هویت هستند، مقاومت کند. از سوی دیگر، این تعاملات و شبکه‌های اجتماعی به‌طور همزمان می‌توانند زبان و گفتمان همگن جهانی‌شدن را به چالش کشیده و آن را بی‌ثبات کنند. یعنی، فرآیند جهانی‌شدن که در ابتدا به‌نظر می‌رسید هویتی واحد و جهانی را به همه تحمیل می‌کند، اکنون به فضای رقابتی تبدیل شده است که در آن افراد و جوامع مختلف می‌توانند هویت‌های خود را بر اساس شرایط و تجربیات خاص خود بازتعریف کنند. به این ترتیب، در دنیای «جهانی⁄محلی‌شده»، جایی که همزمان فرایندهای محلی و جهانی در هم تنیده‌اند، الگوهای هویتی متنوع و متکثری در حال شکل‌گیری است.

این بدان معناست که جهانی‌شدن دیگر تنها فرآیندی یک‌سویه و همگن نیست که یک هویت جهانی واحد را به همه تحمیل کند، بلکه به فضایی تبدیل شده که در آن هویت‌های گوناگون و رقابتی شکل می‌گیرند و فرد در این فضا نه تنها به پذیرش هویت‌های از پیش تعیین‌شده نمی‌پردازد، بلکه در تلاش است تا هویت خود را بر اساس تجربیات و روابط پیچیده جهانی خود، بازتعریف کند. در واقع، هر فرد اکنون در این دنیای «جهانی⁄محلی‌شده»، قادر است هویت خود را با توجه به شبکه‌های اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی که در آن‌ها حضور دارد، به‌طور فعال بازسازی کند. به این ترتیب، جهانی‌شدن نه تنها به‌عنوان یک فرایند تحمیل هویت جهانی، بلکه به‌عنوان یک فضای پویا و رقابتی برای شکل‌گیری هویت‌های متنوع و متکثر دیده می‌شود. در این فضا، افراد و جوامع از طریق تعاملات متقابل و تجربه‌های جهانی‌شده خود به بازتعریف هویت‌شان پرداخته و آن را در چارچوب‌های جدید و متنوعی تجدید می‌کنند.

جهانی‌شدن و موضوع شناسایی

در اینجا ما با یک تفسیر جدید از هویت در دنیای جهانی‌شده روبرو هستیم که به‌طور خاص بر بازتعریف هویت گروه‌ها و افرادی تأکید دارد که تا پیش از این در حاشیه بوده‌اند، مانند گروه‌های مذهبی، اقلیت‌های قومی، یا دگرباشان جنسی. در واقع، این تغییر در نحوه درک هویت ناشی از تأثیرات جهانی‌شدن بر روابط اجتماعی و آگاهی جمعی است. جهانی‌شدن نه‌تنها باعث گسترش مرزها و ایجاد ارتباطات جدید می‌شود، بلکه بستری فراهم می‌آورد که در آن هویت افراد به‌طور مستمر از طریق تعاملات و گفت‌وگو با دیگران شکل می‌گیرد. این بدان معناست که هویت دیگر صرفاً به عنوان یک ویژگی ثابت و از پیش تعیین‌شده در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه به‌طور پیوسته در حال تغییر و بازتعریف است.

یکی از جنبه‌های مهم این تحول این است که با جهانی‌شدن و برچیده شدن مرزهای محلی، افراد دیگر در چهارچوب‌های محدود جغرافیایی خود نمی‌گنجند. روابط انسانی از یک زمینه محلی و محدود خارج شده و در ابعاد وسیع‌تری شکل می‌گیرند. این تغییر به مردم این امکان را می‌دهد که به‌عنوان بازیگران اجتماعی فعال در فرآیندهایی که ساختار اجتماعی را شکل می‌دهند، نقش ایفا کنند. در این فرآیند، ارتباطات میان افراد - که نه تنها بر اساس تفاوت‌های ملی یا قومی، بلکه برمبنای همپرسگی و تعامل با دیگران استوار است - نقش کلیدی

ایفا می‌کند. نکته مهم در اینجا این است که وقتی افراد از مرزهای محلی فراتر می‌روند و در شبکه‌های اجتماعی جهانی قرار می‌گیرند، آگاهی و شناخت متقابل از یکدیگر افزایش می‌یابد و روابط انسان‌ها از نظر هنجاری اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. این ارتباطات و تعاملات اجتماعی، امکان ایجاد درک و پذیرش متقابل را فراهم می‌کند و به‌طور طبیعی به شناسایی دوجانبه منجر می‌شود. این درک متقابل به معنای آن است که افراد می‌توانند هویت‌های خود را نه فقط در چهارچوب فرهنگ و جامعه خود، بلکه در پیوند با دیگران و در بستر جهانی‌ای که در آن زندگی می‌کنند، بازتعریف کنند.

در این دیدگاه، دو مفهوم «همپرسگی» و «شناسایی» که به‌طور متقابل و بین‌فردی در هم تنیده شده‌اند، به‌عنوان ارکان اصلی دنیای جهانی‌شده مطرح می‌شوند. در این دنیای جدید، گفت‌وگو و شناسایی به‌عنوان دو عامل ضروری در شکل‌گیری هویت‌های فردی و جمعی در نظر گرفته می‌شوند. در واقع، در دنیای جهانی‌شده، برای پاسخ به سؤالی که به‌طور همیشگی مطرح است: «ما چه کسی هستیم؟»، باید به همین چارچوب‌های همپرسه و تعاملات جهانی توجه کرد که هویت را در فرآیندی پویا و مداوم شکل می‌دهند. در نتیجه، به جای اینکه هویت را به‌عنوان یک ویژگی ثابت و از پیش تعیین‌شده در نظر بگیریم، اکنون باید آن را به‌عنوان یک فرآیند بازتعریف‌شونده در نظر بگیریم که در آن افراد به‌طور مداوم از طریق گفت‌وگو و شناسایی متقابل، هویت خود را شکل می‌دهند. این فرآیند نه تنها باعث رشد و تکامل فردی، بلکه به‌طور همزمان موجب درک و پذیرش تنوع‌های فرهنگی و هویتی در سطح جهانی می‌شود.

در این تحلیل از تأثیرات جهانی‌شدن بر فرآیند شکل‌گیری هویت، نکته‌ی اصلی این است که جهانی‌شدن رابطه پیچیده و درهم‌تنیده‌ای میان «همپرسگی» و «شناسایی» ایجاد کرده و آن را تقویت می‌کند. به این معنا که هویت فردی در چنین چارچوبی از تعاملات اجتماعی شکل می‌گیرد که در آن افراد به‌طور مداوم با یکدیگر در حال تبادل نظر و شناسایی متقابل هستند. این چارچوب، که به‌طور ناگزیر در جریان جهانی‌شدن پدید می‌آید، به‌طور خاص به هویت فردی و اجتماعی معنای جدیدی می‌بخشد. این چارچوب را باید به‌عنوان یک چارچوب «هنجاری» یا نهادینه‌شده مورد تاکید قرار داد، زیرا نه تنها از طریق گفت‌وگو مردم یکدیگر را شناسایی و درک می‌کنند، بلکه این فرآیند، زمینه‌ای را فراهم می‌آورد تا به‌طور عمیق‌تری به خواسته‌ها، ارزش‌ها و اهداف خود در تعامل با دیگران دست یابند. در واقع، از طریق گفت‌وگو و شناسایی، مردم شهود اخلاقی خود را تقویت می‌کنند و این تعاملات باعث می‌شود که تعهدات اجتماعی آنها ساختار پیدا کند و به یک عادت و رفتار پایدار تبدیل شود.

به گفته‌ی تیلور، این فرآیند موجب شکل‌گیری یک «تصویر پس‌زمینه» می‌شود که از طریق آن شهود ما، درک ما از جهان و تعهدات اجتماعی‌مان به‌طور معناداری بیان می‌شود. این تصویر پس‌زمینه هیچ‌گاه قابل فراموشی یا نادیده‌گرفتن نیست؛ زیرا اگر این زمینه‌ها و مفروضات اجتماعی از بین بروند، فرد در وضعیت «سرگیجه»، «خلا»، «ناهنجاری

اجتماعی» و «بی‌هدف بودن» قرار می‌گیرد.[۹۷] بنابراین، تناسب هنجاری یا معنای اجتماعی این تحلیل وقتی مشخص می‌شود که ببینیم چگونه این گفت‌وگوها و شناسایی‌های متقابل میان افراد، نه تنها در سطح فردی، بلکه در سطح اجتماعی نیز هویت فردی و اجتماعی را شکل می‌دهند. در واقع، این فرآیند تبدیل به پایه و اساس اصلی ساخت هویت می‌شود که در دنیای جهانی‌شده، هر فرد از طریق ارتباطات و تعاملات خود با دیگران و شناسایی متقابل، هویت خود را بازتعریف می‌کند.

شایان ذکر است که با توجه به تغییراتی که در روابط اجتماعی به‌وجود آمده است و اینکه این روابط دیگر به‌طور مستقیم به زمینه‌های محلی محدود نمی‌شوند، افراد به‌طور فزاینده‌ای از مرزهای جغرافیایی و فرهنگی خود آزاد شده‌اند و به‌عنوان موجودات خودآگاه، با یکدیگر در گفت‌وگو و تبادل نظر هستند. این یعنی افراد دیگر تنها در چارچوب‌های محلی و سنتی هویت‌های خود را نمی‌سازند، بلکه در فضای گسترده‌تر و جهانی، به تعامل با دیگران می‌پردازند و یکدیگر را به‌طور متقابل شناسایی می‌کنند. به عبارت ساده‌تر، هویت افراد دیگر تنها از یک فضای محلی و محدود به فرهنگ یا سرزمین خاصی نشأت نمی‌گیرد، بلکه در فرآیند تعامل جهانی شکل می‌گیرد. این فرآیند منجر به بازتعریف مفهوم«خویش» می‌شود. یعنی هویت فردی دوباره روایت می‌شود و به یک هویت جدید تبدیل می‌شود که از یک سو به مسائل فرهنگی و هویتی محلی اهمیت می‌دهد، اما از سوی دیگر، با نگرشی جهانی و باز، در یک فضای به‌هم‌پیوسته جهانی عمل می‌کند و با دیگران ارتباط برقرار می‌کند. به‌عبارت دیگر، در دنیای جهانی‌شده، افراد به‌جای این‌که هویت خود را فقط در قالب یک فرهنگ یا جغرافیا تعریف کنند، خود را در روابط و تعاملات متقابل با دیگران در سطح جهانی می‌بینند.

اولریش بک در این زمینه اشاره می‌کند که در دنیای امروز، افراد می‌توانند از نقاط مختلف جهان به همدیگر نگاه کنند و محیط‌های جهانی را مشاهده کنند که به‌طور هم‌زمان در هر جایی از دنیا وجود دارند. این بدین معناست که در دنیای جهانی‌شده، افراد دیگر در یک نقطه خاص محصور نیستند بلکه در نقطه‌ای قرار دارند که ویژگی‌های جهانی و محلی به‌طور همزمان در آن تقاطع پیدا می‌کنند. شهروندان این دنیای جهانی‌شده، برخلاف تصور قدیمی که آن‌ها را به‌عنوان موجودات بی‌طرف و بی‌اختیار در نظر می‌گرفت، اکنون موجوداتی فعال و متعهد هستند که نه تنها به یکدیگر احترام می‌گذارند، بلکه به مسائل جهانی اهمیت می‌دهند؛ برای مثال، به فرصت‌ها، تهدیدها و خطرات جهانی توجه می‌کنند. این افراد در واقع به سرنوشت مشترک انسان‌ها می‌اندیشند و نسبت به وضعیت جهانی‌شده و ارتباطات بین‌المللی خود دغدغه دارند.[۹۸]

در این چشم‌انداز، «خویشتن» از طریق گفت‌وگو و شناسایی متقابل ساخته می‌شود. به این معنا که هویت فردی نه به‌تنهایی، بلکه در فرآیند تعامل و گفت‌وگو با دیگران شکل می‌گیرد. این هویت در مقابل نگرش‌های محدود و بسته شکل نمی‌گیرد، بلکه به‌طور گسترده‌تری به

---

[97] Taylor, *Sources of the Self*, p. 18.
[98] Beck, *Conversations with Ulrich Beck*, p. 41.

سمت افق‌های معنایی دیگری که از طریق تعامل با «خویشتن»های دیگر شکل می‌گیرد، توسعه پیدا می‌کند. اگر افراد همچنان به دیدگاه‌های محلی یا خاص خود نسبت به جهان پایبند باشند و نخواهند از این چارچوب‌ها فراتر بروند، هویت آنها نمی‌تواند از حالت خودشیفتگی فراتر رفته و به دیدگاه‌هایی جهانی‌تر و همزیستی با دیگران نرسد. به همین دلیل است که در ابتدای این فصل تاکید شد که نه «ابرجهانی‌گرایی» و نه «تردیدگرایی» نسبت به جهانی‌شدن، تفسیرهای مناسبی برای درک تأثیر جهانی‌شدن بر شکل‌گیری هویت نیستند. در واقع، جهانی‌شدن فرآیند پیچیده‌ای است که در آن نه تنها فرهنگ‌های مختلف در هم تنیده می‌شوند، بلکه هویت فردی و جمعی از طریق گفت‌وگو، شناسایی متقابل و تعامل با دیگران در سطح جهانی شکل می‌گیرد.

در دنیای «جهانی⁄محلی‌شده» امروز، یکی از ویژگی‌های اساسی که به زندگی انسان معنا و کمال می‌بخشد، «همپرسگی» است. این گفت‌وگو نه فقط در سطح فردی، بلکه در ابعاد اجتماعی و فرهنگی نیز اهمیت دارد. در واقع، گفت‌وگو میان فرهنگ‌ها، ایده‌ها و افراد، پیوندی است که به انسان‌ها امکان می‌دهد تا زندگی خود را در ارتباط با دیگران معنا دهند. این ویژگی از «جهانی⁄محلی‌شدن» ناشی می‌شود که فرایندی است که موجب می‌شود مرزهای جغرافیایی و فرهنگی کمتر از قبل مانع تعاملات انسان‌ها با یکدیگر شود. در این فرایند، انسان‌ها از محدودیت‌های ساختاری خاص خود رها می‌شوند و به نوعی «مکان‌زدایی» می‌شوند. به عبارت دیگر، وقتی انسان‌ها از قید و بندهای محلی، قومی یا اجتماعی که پیش از این برایشان تعریف شده بود آزاد می‌شوند، قادرند که دنیای خود را از منظر دیگران ببینند. این آگاهی باعث می‌شود که آن‌ها به شکلی جدید به مفاهیم مختلف زندگی نگاه کنند و این فرآیند تفکر و ارزیابی به سمت اتخاذ مواضع هنجاری و اخلاقی در قبال دیگران سوق می‌دهد.

به نظر چارلز تیلور، این همان نقطه‌ای است که مفهوم «هویت» به میان می‌آید. به عبارت دیگر، هویت انسان‌ها تنها در ارتباط با دیگران و از طریق تعامل با آن‌ها شکل می‌گیرد. این فرآیند، یعنی شکل‌گیری هویت از طریق ارزیابی مفاهیم مختلف زندگی در بستر ارتباط با دیگران، برای انسان‌ها ضروری است تا زندگی‌شان را پرمعنا و تکمیل‌شده بدانند. تیلور معتقد است که هر فردی باید در درون خود جهت‌گیری مشخصی نسبت به دیگران و دنیای اطراف خود پیدا کند، تا زندگی‌اش معنای واقعی پیدا کند. در حقیقت، این ارتباطات و تعاملات همواره از ما می‌خواهند که هویت خود را در موقعیت‌هایی بسنجیم که دیگران نیز در آن حضور دارند. لحظات مختلف زندگی‌مان که از طریق آن‌ها متوجه می‌شویم که «کیستیم»، همیشه جهت‌گیری هنجاری دارند، به این معنا که از نگاه به دیگران و تعامل با آن‌ها نشأت می‌گیرند. این پیوند میان هویت فردی و ارتباطات اجتماعی، در نهایت، ما را به یک مسئله بنیادی می‌رساند: زندگی انسان‌ها تنها زمانی معنادار است که از درون یک ساختار اجتماعی و فرهنگی گسترده‌تر شکل بگیرد. این ساختار به انسان‌ها امکان می‌دهد تا خود را در یک «یگانگی پیشینی» درک کنند، به معنای این که تمام لحظات زندگی‌شان، از تولد تا مرگ، در یک جهت هنجاری و اخلاقی به سوی دیگران و دیگر خودها هدایت می‌شود. این

«یگانگی» به ما کمک می‌کند که نه تنها خود را درک کنیم، بلکه معنای زندگی‌مان را از طریق تعامل با دیگران پیدا کنیم.[۹۹]

در دنیای امروز، که با پدیده‌های «درهم‌نفوذی» یا «جهانی/محلی‌شدن» شناخته می‌شود، احساس هویت انسان‌ها به‌طور فزاینده‌ای تحت تأثیر فرایندهایی قرار دارد که به‌طور فیزیکی و جغرافیایی بی‌مرز و بی‌فضا هستند. این فرایندها، به‌ویژه در دنیای مدرن، انسان‌ها را در وضعیت‌های «موج‌گونه» و به‌نوعی بی‌ثبات قرار می‌دهند که در آن‌ها هویت فردی نه به‌عنوان یک ساخت ثابت و مشخص، بلکه به‌طور پیوسته و دینامیک از طریق روابط متقابل با دیگران شکل می‌گیرد. در چنین فضایی، هر فرد در یک رابطه گفت‌وگویی و تعامل با دیگران قرار دارد که در آن تایید و شناسایی متقابل جایگاه کلیدی دارد. این بدین معناست که هویت ما نه در جدایی و انزوا، بلکه از طریق ارتباطات و تعاملات با دیگران معنا می‌یابد و شکل می‌گیرد. تیلور معتقد است که این نوع فرآیندهای اجتماعی و فرهنگی، به انسان‌ها این امکان را می‌دهد که به زندگی یکدیگر معنا و «محتوا» بدهند. به عبارت دیگر، هویت فردی از طریق جستجو برای یافتن مفاهیم و ارزش‌های مشترک با دیگران روایت می‌شود. در چنین فرآیندی، افراد به‌طور مداوم در حال بازنگری و بازتعریف هویت خود از طریق تعامل با دنیای اجتماعی و فرهنگی اطرافشان هستند. این روند به‌ویژه در دنیای «درهم‌نفوذی» و «جهانی/محلی‌شدن» که در آن مرزها و تفاوت‌های جغرافیایی و فرهنگی کمتر از گذشته مانع ارتباطات می‌شوند، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. تیلور همچنین اشاره می‌کند که هویت انسان‌ها در این دنیای متصل به هم و مکان‌زدایی‌شده تنها از طریق بازسازی و بازتعریف جامعه‌ای ممکن است که در آن هویت‌ها شکل می‌گیرند. به عبارت دیگر، احساس هویت ما نه تنها از خود فرد، بلکه از جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم و با آن در تعامل هستیم، نشأت می‌گیرد. در این جامعه، نیاز به بازسازی و بازتعریف مداوم ارزش‌ها و هنجارها برای حفظ هویت فردی و اجتماعی بسیار ضروری است.

از این رو، کمال‌پذیری و رشد فردی ما به‌عنوان انسان، به‌طور مستقیم به تعاملات و گفت‌وگوهای مستمر با دیگران وابسته است. در این گفت‌وگوهاست که ما می‌توانیم به شناخت و درک متقابل از یکدیگر برسیم و از طریق این فرایند شناسایی و تایید متقابل، هویت خود را به‌طور مستمر بازتعریف کنیم. این تأکید بر اهمیت «گفت‌وگو» در شکل‌دهی هویت فردی به‌ویژه در دنیای «درهم‌نفوذی» و «جهانی/محلی‌شدن» امروز حائز اهمیت است. در نهایت، تیلور به این نکته تأکید می‌کند که مسئله هویت به‌طور کامل و دقیق تنها پس از درک و حل مسأله «ساخت اجتماعی خود» مطرح می‌شود. یعنی تنها زمانی می‌توانیم هویت خود را به‌طور درست تعریف کنیم که درک کنیم چگونه ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و تاریخی بر شکل‌گیری و درونی‌سازی این هویت تأثیر گذاشته‌اند. به همین دلیل، این دیدگاه به هویت فردی نه تنها به ما کمک می‌کند که خود را بهتر بشناسیم، بلکه باعث می‌شود تا احساس تعلق و مسئولیت در قبال جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم و هویت‌مان در آن شکل می‌گیرد، پیدا

---

[99] Charles Taylor, “Cross-Purpose: the Liberal-Communitarian Debate,” in *Philosophical Arguments*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), p. 202.

کنیم. برای کسانی که به اهمیت محوری گفت‌وگو در فرآیند شناسایی و شکل‌دهی هویت فردی در دنیای گلوبالیزه‌شده اذعان دارند، این نگاه به هویت به معنای ایجاد یک ارتباط عمیق و مستمر با دیگران و با دنیای اجتماعی و فرهنگی است که به آن تعلق داریم.

بطور خلاصه، با تسهیل‌شدن از طریق «درهم‌نفوذی» و «جهانی/محلی‌شدن»، زمینه‌ی جهانی‌شده‌ای برای روایت هویت فراهم می‌آید که کانال‌های مختلف و مکان‌زدایی‌شده‌ای برای همپرسگی و تعامل میان مردم می‌گشاید. این کانال‌ها ما را در یک چارچوب اجتناب‌ناپذیر قرار می‌دهند که در آن فرصت‌هایی برای به اشتراک گذاشتن تجربیات و نگرانی‌های مشترک فراهم می‌شود. زمانی که از محدودیت‌های مکانی رها شده و به‌طور جهانی به هم متصل می‌شویم، انسان‌ها آگاه‌تر می‌شوند از درجه و امکان جایگاه خود در دنیای زندگی. با کنار هم آمدن و آگاهی از سرنوشت یکدیگر، یک «توده» نوظهور به ویژگی کلیدی دنیای معاصر تبدیل می‌شود. شکل‌گیری جوامع همپوشان سرنوشت‌ها و دموس جدیدی که در جنبش‌های فراملی سازماندهی شده‌اند، آگاهی مردم را به‌طور فزاینده‌ای افزایش می‌دهد. با همپیوند خوردن و آگاه بودن از سرنوشت‌های یکدیگر، دموس‌ها به پیشبرد کانال‌های ارتباطی و تبادل می‌پردازند و بدین ترتیب چالشی در برابر فرهنگ همگن‌ساز جهانی‌گرایی و الگوهای تسلط آن به‌وجود می‌آید. در نتیجه، احساسی از یک «ما» به‌طور جهانی گسترش می‌یابد که جنبش‌های اجتماعی و هویتی را به مبارزه برای شناسایی تفاوت‌های فرهنگی و هویتی می‌کشاند.

ویژگی اساسی این احساس «ما»، پذیرش این واقعیت است که زندگی ما از طریق پاسخ‌دادن به دیگرانی که به حاشیه رانده شده، طرد شده و حتی بیشتر سرکوب شده‌اند، تحقق می‌یابد. یک «باید» اخلاقی، احساسی از مسئولیت ناتمام برای سرنوشت دیگران، به تدریج پدیدار می‌شود و مبارزه را به سمت یک جهت‌گیری هنجاری سوق می‌دهد. این احساس «ما»، دموس جهانی، با پتانسیل‌های هنجاری قوی‌اش، بیشتر و بیشتر ایده پتانسیل‌های جهانی انسان‌ها برای خودمختاری و حق آن‌ها برای متفاوت بودن را تقویت می‌کند. در اینجا متوجه می‌شویم که تحلیل فلسفی ریشه‌های حق متفاوت بودن به یک وظیفه فوری در نظریه شناسایی تبدیل می‌شود. در فصل بعد، چنین تحلیلی انجام می‌شود.

فصل دوم

هویت فردی و شناسایی آن در فلسفه مدرن

انسان نمی‌تواند تنها یک «من» ساده بماند که صرفاً خود را همان‌طور که هست بشناسد، زیرا او برای زندگی به چیزهای خارجی، به زندگی بیرونی نیاز دارد. او موجودی است که خواسته‌ها و آرزوها دارد. اما در مصرف و استفاده از آنچه که آرزو می‌کند، به نظر می‌رسد که این واقعیت خارجی را پشت سر می‌گذارد و تمامیت خود را بازیابی می‌کند... انسان به‌عنوان موجودی که به واقعیت خارجی وابسته است، تنها زمانی رو به کمال می‌گذارد که واقعیتی را کشف کند که قادر به پذیرش نفی ایستاده باشد، واقعیتی که دیگرانگی آن می‌تواند نفی شود بدون آنکه کاملاً نابود شود.

چارلز تیلور، *هگل*، ص ۱۵۲

طرح موضوع

درفصل پیشین توضیح داده شد که فرایند جهانی‌شدن، که به‌طور عمده از طریق رسانه‌ها، فناوری‌ها، و سیاست‌های جهانی مثل سیاست‌های اقتصادی نولیبرال و آنچه «ابرجهانی‌شدن» همگن‌ساز نامیده می‌شود توسعه می‌یابد، تأثیرات گسترده‌ای بر ساختارهای اجتماعی و سیاسی و همچنین درک فرد از خود دارد. این تأثیرات جهانی‌شدن، از یک‌سو، موجب شده‌اند که مفهوم «خویش» در افراد و جوامع تغییراتی را تجربه کند و روابط اجتماعی نیز به‌گونه‌ای تغییرپذیر شوند که مرزهای سیاسی و فرهنگی کمتر قابلیت شناسایی داشته باشند. به عبارت دیگر، جهانی‌شدن هم باعث ایجاد و شکل‌گیری احساسی از یک «ما»ی همگان‌گرا می‌شود؛ یعنی یک هویت جمعی و جهانی که نگرانی‌ها و سرنوشت مشترک را در بر می‌گیرد. اما نکته مهم این است که جهانی‌شدن از بالا (یعنی تأثیرات قدرت‌های اقتصادی و سیاسی بزرگ مانند نولیبرالیسم) ممکن است موجب یکسان‌سازی (همگن شدن) در تفکر و رفتار اجتماعی شود و فرهنگ‌های محلی و تجربه‌های فردی را نادیده بگیرد. به این معنا که ممکن است انسان‌ها و جوامع به‌طور مشابه و یکسان به مشکلات جهانی پاسخ دهند و هویت‌های فردی و فرهنگی آنها تحت‌الشعاع قدرت‌های جهانی قرار گیرد.

تأثیر دیگری از جهانی‌شدن نیز باید مورد توجه قرار گیرد که از پایین (یعنی از پایین‌ترین لایه‌های جوامع محلی و تعاملات میان فرهنگ‌های مختلف) ناشی می‌شود. این نوع جهانی‌شدن، برخلاف نوع اول – یعنی جهانی شدن همگان‌گرای همگن‌ساز - تأثیرات متفاوتی دارد و ممکن است باعث تقویت هویت‌های محلی و فرهنگی شود. در اینجا، این تأثیر از طریق ارتباط نزدیک بین جهانی‌شدن و محلی‌شدن (که اصطلاح «جهانی⁄محلی‌شدن» برای آن در نظر گرفته شده است) تحقق می‌یابد. به این معنا که ارتباطات جهانی به‌طور همزمان باعث تقویت و تنوع فرهنگ‌های محلی می‌شود. لذا نوعی «درهم‌نفوذی» شکل می‌گیرد که زمینه را برای توضیح روشن «جهانی⁄محلی‌شدن» فراهم می‌آورد. نکته جالب این است که این تأثیر از پایین می‌تواند منابع جدیدی برای روایت افراد و یا گروهی از افراد فراهم کند و حس قوی‌تری از خویشتن و هویت اجتماعی ایجاد نماید.در شرایط جهانی‌شدن این حس «خویشتن» دیگر یک مفهوم انتزاعی یا مجرد نخواهد بود، بلکه بیشتر به تجربه‌های فرهنگی و محلی انسان‌ها وابسته شده است. بنابراین، جهانی‌شدن از پایین نه‌تنها «من» انتزاعی و نظری را به چالش می‌کشد، بلکه نوعی درگیری عملی و واقعی‌تر از مفهوم خویشتن در متن واقعی اجتماعی را شکل می‌دهد. بنابراین، تأثیرات متقابل و دوگانه (جهانی‌شدن از بالا و از پایین) می‌تواند منجر به یک نوع رابطه همپرسه بین هویت‌های فردی و جمعی شود. این رابطه به این معناست که «من»های فردی (که ممکن است از جوامع مختلف با هویت‌های خاص خود برخاسته باشند) با یکدیگر در تعامل و هماهنگی قرار می‌گیرند تا درشرایط «جهانی⁄محلی‌شده»، هویت‌های جدیدی شکل گیرند که همراستا با تغییرات اجتماعی و جمعی در سطح جهانی باشد. این توضیحات نشان می‌دهد که جهانی‌شدن نه‌تنها یک فرایند یک‌جانبه و از بالا به پایین نیست، بلکه با تأثیرات متقابل و از پایین به بالا، می‌تواند منجر به شکوفایی هویت‌های جدید و با معناتری از مفهوم «خویش» شود که ریشه در تجارب فرهنگی و اجتماعی افراد دارد.

درکنار این روند پیچیده جهانی‌شدن، باید به بررسی روند پیچیده‌ای در تفکر فلسفی درباره هویت فردی و اجتماعی نیز پرداخت که با ارجاع به اندیشه‌های هگل و تلاش‌های فیلسوفان معاصر مانند تیلور تبیین و گسترش یافته‌است. این «درهم‌نفوذی» که در مورد تاثیرات جهانی‌شدن بر بازتعریف روایت «خویشتن» مورد بحث قرار گرفت، با مفهوم هگلی در مورد «اطمینان به خویش» تشابه زیادی دارد.[۱۰۰] منظور از این «اطمینان به خویش»، آگاهی فرد از هویت خود و تحقق آن در تعامل با دیگران و جامعه است. به عبارت دیگر، هویت فرد نه تنها از درون بلکه در تعامل و مواجهه با جامعه و ساختارهای اجتماعی شکل می‌گیرد. این مفهوم به معنای یافتن و تحقق «خویش» در درون ساختارهای اجتماعی و سیاسی است، و به همین دلیل، در این فرآیند عامل انسانی باید به تحلیل عمیق‌تری از هویت خود بپردازد و به مفهوم جدیدی از «جامعه سیاسی» توجه کند که به‌طور اجتناب‌ناپذیری با هویت فردی او در ارتباط است. این تحلیل از فرایند شکل‌گیری هویت و «اطمینان به خویش» همواره موضوع تحقیقات فلسفی بوده است و متفکر مورد نظر در این کتاب، یعنی چارلز تیلور هم آنرا در دوران مدرن و پساتجربی (یعنی پس از تفکر تجربی و تحصلی) بررسی کرده‌است. تیلور با تمرکز بر دیدگاه هگل، به بررسی این موضوع پرداخته‌است که چگونه «خویش» در دوران تحول‌گرای معاصر به‌طور فزاینده‌ای در حال تغییر است و به چه نحو می‌توان یک نظریه از «خویش» و «جامعه» را تعریف کرده وساخت که با تحولات اجتماعی و سیاسی جدید هماهنگ باشد[۱۰۱] یک چنین بازتعریفی «برای توصیف آرزوهای نسل‌های جوان رمانتیک دهه ۱۷۹۰ بود، که هگل از آن برخاست و علیه آن دستگاه فلسفی خود را تعریف کرد».[۱۰۲]

این تاملات فلسفی انگیزشی را ایجاد می‌کند تا به‌ویژه در دوران معاصر با توجه به چالش‌های جهانی‌شدن و تغییرات فرهنگی روزمره، به ما کمک کند تا مفهوم هویت فردی را به شکلی جدید و فرهنگی‌تر درک کرده و تغییرات آنرا مورد ارزیابی قرار دهیم. برای این هدف، دستگاه فلسفی هگل و تفسیر هگلی تیلور به‌عنوان کانون مرکزی بحث می‌تواند نشان دهد چگونه می‌توان از این اندیشمندان در فهم فلسفی خودی‌شناسی در دوران امروز استفاده کرد. درحقیقت، خوانش تیلور از هگل می‌تواند به ما در فلسفه‌ورزی پیرامون مفهوم «خویش» در دنیای کنونی کمک کند؛ یعنی در شرایطی که همزمان با ظهور نیروهای جهانی و ارتباطات متقابل و درهم‌نفوذی، این بحث که دریافت«خویشتن» خویش دیگر نمی‌تواند تنها یک پدیده فردی و انتزاعی باشد، اهمیت پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، مفهوم خویش باید در پیوند با

---

[100] The influence of the process of globalization on transformations of political community has been recently discussed by many thinkers of the most important of them is David Held. See: David Held, "The Transformation of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization," in *Democracy's Edges,* Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordbn ed. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998); and Daniel Archibugi, David Held, and Martin Kohler ed., *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy* (London: Polity, 1998).

[101] Charles Taylor, *Hegel,* (Cambridge; Cambridge University Press, 1973), p. 137

[102] Ibid., p. iiv.

فرهنگ، تاریخ و شرایط اجتماعی فرد شکل بگیرد، نه اینکه به‌صورت مجرد و جدا از این زمینه‌ها مورد توجه قرار گیرد. هگل در دوران خود با مواجهات فلسفی رمانتیک و بحران‌های سیاسی و اجتماعی روبه‌رو بود، و تیلور در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۹۰ تلاش کرد تا بحران‌های مشابه را در فهم خود از هویت فردی در دوران معاصر بررسی کند. درواقع، تیلور *هگل* را در سال ۱۹۷۳ نوشت، وسپس آن اندیشه‌ها را در ۱۹۹۳ در *سیاست‌های شناسایی* بسط و توسعه داد. بنابراین، باید به ارتباط میان این دو دوره و دوران کنونی پرداخته و استدلال کرد که در هریک این دوره‌ها (دوران هگل، تیلور و دنیای امروز) ما شاهد نیازی برای به رسمیت شناختن هویت‌های ریشه‌دار و محلی در مقابل رویکردهای انتزاعی و جهانی هستیم. در دوران «جهانی⁄محلی‌شدن»، زمانی که فرهنگ‌ها و هویت‌های محلی تحت تأثیر جریان‌های جهانی قرار دارند، لازم است که هویت‌های ریشه‌دار و محلی بازشناسی شده و درک شوند تا از خطر بی‌هویتی و انتزاعی شدن مفهوم «خویش» جلوگیری شود. این مسئله در واقع در دوره‌های مختلف تاریخ به‌طور مشابه مطرح بوده است.

در تمام این سه دوره تاریخی (دوران هگل، تیلور و دنیای امروز)، نیاز به مقابله با نگرشی که در آن خویشتن در فضایی انتزاعی تعریف شده است، احساس شده است. این عبارت به نگرشی درو باره مفهوم «خویشتن» اشاره دارد که از تحولات اجتماعی و فرهنگی دور افتاده و به‌صورت انتزاعی و جدا از واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی به تعریف هویت خود می‌پردازد. در هر یک از این دوره‌ها، یکی از مشکلات اصلی این بوده است که افراد و جوامع به‌طور مجرد و بدون توجه به زمینه‌های فرهنگی و تاریخی خود به تعریف و یافتن هویت خود پرداخته‌اند. نادیده انگاشتن این زمینه‌ها باعث بروز بحران‌هایی در فهم هویت فردی و اجتماعی شده است.

در نهایت، این پیچیدگی‌ها و بحران‌ها نیاز به بازنگری در مفهوم «خویش» را ایجاب می‌کند. بنابراین، باید تأکید کرد که یکی از دغدغه‌های مشترک هگل، تیلور و اندیشمندان معاصر این بوده که چگونه می‌توان هویت فردی را بازسازی کرد تا به‌طور همزمان هم ریشه‌دار و هم در پیوند با تحولات فرهنگی و اجتماعی جهانی باشد. در دنیای امروز، این نیاز به بازنگری و فهم عمیق‌تری از هویت فردی در بستر «جهانی⁄محلی‌شدن»، بیش از پیش احساس می‌شود. به طور کلی، باید نشان داده شود که چطور اندیشمندان مختلف در طول تاریخ به بحران‌های مشابهی در حوزه هویت فردی و اجتماعی پرداخته‌اند و چگونه ما می‌توانیم از تفکرات هگل و تیلور برای پاسخ به چالش‌های هویت در دوران دوران «جهانی⁄محلی‌شدن»، استفاده کنیم.

هدف اصلی این فصل تحلیل روایت خویشتن خویش از طریق پیگیری ریشه‌های آن در تاریخ فلسفه مدرن است و به‌طور خاص‌تر، بررسی آن در فلسفه هگل در کانون توجه قرار می‌گیرد. دلیل اصلی این قصد هم این است که بیشتر نظریه‌پردازان معاصر شناسایی، روایت‌های خود را بر پایه نظریه شناسایی هگل قرار داده‌اند. با این حال، چارلز تیلور که نظریه شناسایی او محور تحلیل در این کتاب است، به‌طور قابل توجهی به هگل و همچنین

یوهان هردر پرداخته است.[۱۰۳] نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که در آثار او، او بر اهمیت هرادر به‌عنوان منبع دیگری برای بیان و تایید مفهومی از«خویش» تأکید می‌کند که عمیقا در بافت و واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی ریشه دارد. در حقیقت، خوانش تیلور از مفهوم «خویش» در دستگاه فلسفی هگل تحت تأثیر دیدگاه هردری درباره «خودبیان‌گرایی»[۱۰٤] نیز قرار دارد، و بنابراین به احساس ریشه‌داری از هویت فردی اشاره دارد که زندگی اجتماعی با دیگران خویشتن خویش را بازمی‌یابد.

> اینکه چگونه زبان و هنر می‌توانند تصویر عقل‌گرایی عصر روشنگری را تغییر دهند، و چگونه این دو درگیر در روشن‌گری و تحقق یک زندگی هدفمند هستند، هردر به ما آموخت که انسان نه تنها در پی یک زندگی هدفمند است، بلکه به‌دنبال زندگی‌ای است که مملو از معنا و باشد. این دگرگونی‌ها یعنی یک نظریه جدید از زبان، یک درک جدید از هنر، و یک درک جدیدتری از مرکزیت آنها، همه می‌توانند از طریق آثار هردر، نویسندگان دیگر دوره‌ی ظهور نهضت ادبی و هنری، و نسل‌های بعدی رمانتیک‌ها مشاهده شوند.[۱۰۵]

در اینجا مطابقت دقیقی میان اندیشه‌های فلسفی هردر و هگل در آثار تیلور در مورد هویت فردی مشاهده میشود. هگل در واقع نظریه فلسفی خویش در باره هویت فردی را برمبنای هم‌نهادین غیرقابل تفکیکی میان عقلانیت انتزاعی و احساسات انسانی درگیر جامعه، که به‌طور مشترک زندگی اجتماعی را می‌سازند و شکل می‌دهند، بنا می‌کند. تلاش‌های او، همانطور که به زودی توضیح داده خواهد شد، ناگسستنی از عقلانیت خمگان گرا، به‌ویژه در آثار کانت، و به‌رسمیت شناختن راه‌های مختلف فکر کردن و احساس کردن در جوامع مختلف در دوره‌های تاریخی متفاوت که در «خود-بیان‌گرایی» هردر ظاهر می‌شود، اختصاص یافته است.

تفاوت‌های واضح و مداومی میان سیاست‌های همگان‌گرایی (کانت) و خاص‌گرایی(هردر و هگل) در چشم‌انداز سیاسی معاصر، که اغلب به سایر بحث‌های قابل مناقشه در مورد موضوعات چندفرهنگ‌گرایی (لیبرال یا لیبرال-جماعت‌گرا) و نسل‌های مختلف حقوق بشر کشیده می‌شود، ممکن است به‌طور مناسب با خوانش هردر و هگل مورد بررسی قرار گیرد. این دو دیدگاه عمیقا قابل تامل هردری و هگلی از هویت فردی، زمینه‌های

---

[103] To explore the influence of these thinkers on Taylor see: Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), pp. 225-56. Also see Charles Taylor, "Living with Difference," in *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Anita L. Allen and Milton C. Regan ed. (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 212-26.

[104] Self-expression

[105] Taylor, *Hegel*, pp. 18-19.

فلسفی بسیار مستعدی را برای پیشبرد موضوع شناسایی تفاوت‌ها در شرایط جهانی‌شدن فراهم می‌آورند. این فصل قصد دارد این دو حساب را بررسی کند.

هردر و الگوهای توسعه انسانیت

اندیشه‌های فلسفی قرن هیجدهم به تاملاتی عمیق درباره موضوع عقل و عقلگرایی کشیده شدند. از اینروی از این ایام به بعد دوران انتقالی تفکر فلسفی در تاریخ اروپا شکل گرفت که می‌کوشید فراتر از فرضیات انقلاب علمی و دوران روشنگری خود را توضیح دهد. در این دوره، فلسفه‌ای که در ابتدا برمبنای عقلانیت، مادی‌گرایی و سودگرایی شکل گرفته بود، به چالش کشیده شد و چشم‌اندازهای جدیدی مطرح گردید. یوهان گوتفرید هردر (۱۸۰۳-۱۷۴۴) باید در ارتباط و پیشگامی او در اندیشه‌های دوران جدید، دیده شود. درواقع، هردر به‌عنوان یکی از پیشگامان فلسفه جدید، در مواجهه با افکار غالب دوران روشنگری به‌ویژه دیدگاه‌های مادی‌گرایانه و سودگرایانه، دیدگاه‌های خود را مطرح ساخت. در دوران روشنگری، تمرکز بر عقلانیت و استفاده از علم برای پیشرفت بشر بعنوان نظریه غالب مطرح بود، اما هردر در نقد این افکار، بر اهمیت فرهنگ، زبان و هویت انسانی تأکید داشت و معتقد بود که این موضوعات به‌طور جدی در اندیشه‌های عصر روشنگری نادیده گرفته شده‌اند. به همین جهت، هردر به‌عنوان یک فیلسوف رمانتیک، هویت فردی و اجتماعی را بر پایه فرهنگ و احساسات جمعی فهمیده و توضیح می‌داد.

موضوع انقلاب علمی و تغییر در ساختارهای اقتدار آن نیز بی ارتباط با فضای یاد شده نیست. انقلاب علمی در قرن هفدهم که توسط دانشمندانی مانند کپرنیکوس، گالیله و نیوتن پیش برده شده بود، ساختارهای قدیمی تفکر و اقتدار را به چالش کشید. در این دوران، مفاهیم کهنه مانند اقتدار دینی و مذهبی تضعیف شد و انسان‌ها بیشتر به علم و خرد برای فهم جهان و جلب رفاه توجه کردند. در نتیجه، انسان‌ها شروع به بازتعریف جایگاه خود در جهان کردند و به‌ویژه توجه بیشتری به خودآگاهی و قدرت فردی پیدا کردند. در همین عطف توجه به توانمندی فردی بود که مطالبات برای لذت و خوشبختی نیز در مرکز تحولات اندیشه قرار گرفت. در دوران روشنگری، تأکید بر استفاده از عقل برای دستیابی به رفاه و خوشبختی عمومی قرار داشت. فلسفه‌های مادی‌گرایانه و سودگرایانه به‌ویژه بر لذت مادی و بهبود وضعیت اقتصادی تأکید داشتند و بر این باور بودند که با فراهم کردن شرایط رفاهی برای همگان، می‌توان به یک جامعه خوب و متعادل دست یافت. تمرکز بر فلسفه اصالت سود در تامین خوشبختی در این دوران در همه سیاست‌های اجتماعس هرچه بیشتر برجسته شد. به‌عبارت دیگر، هدف اصلی جوامع این بود که رفاه و خوشبختی عمومی را از طریق استفاده – ابزاری - از عقل و علم تضمین شود. این دیدگاه با توجه به اصل سودمندی، به‌دنبال بهبود زندگی مادی انسان‌ها و تأمین نیازهای مادی بود.

اما اینگونه دیدگاه‌ها در قرن ۱۸ مورد انتقاداتی قرار گرفت، و هردر یکی از برجسته‌ترین آن منتقدان است. درحقیقت برخلاف مفاهیم و معیارهای عقلانیت روشنگری که

در آن مادی‌گرایی و عقل‌گرایی وجوه غالب بودند، در دیدگاه هردر و برخی دیگر از فیلسوفان رمانتیک، انتقاداتی به این رویکرد وارد می‌شد تا نارسایی آنها در تامین شعارهای نوید داده شده آشکار گردد. اینگونه متفکران معتقد بودند که توجه صرف به عقلانیت و رفاه مادی، انسان را از جنبه‌های فرهنگی و عاطفی زندگی خود غافل می‌سازد. هردر به‌ویژه بر لزوم توجه به فرهنگ، زبان و هویت‌های فردی و اجتماعی تأکید داشت و معتقد بود که برای پیشرفت واقعی و خوشبختی انسان، باید از این جنبه‌ها نیز غافل نشد. این دیدگاه به‌ویژه در تضاد با ایده‌های همگان‌گرا و بی‌طرفانه قابل درک است که در فلسفه‌های سودگرایانه روشنگری دیده می‌شود. این اندیشه‌ها با توجه به تأثیرات اندیشه‌های هردر و دیگر فیلسوفان رمانتیک، به توسعه تفکر فلسفی در دوره‌های بعد کمک کرد.

موضوعی که شایان توجه است این است که چه جنبه‌هایی از عقلانیت روشنگری زمینه‌های نقد آنها را فراهم آورده بود. در پاسخ باید در نظر داشت که از درون اندیشه‌های روشنگری، شکلی از خودآگاهی بروز کرد که به ظهور نوعی معرفت‌شناسی جدید و یک هستی‌شناسی جدید از مفهوم «خویش» انجامید؛ چیزی که به تامل در زندگی روزمره مردم پرداخته و براساس آن سعادتمندی را توضیح می‌داد. این رویکرد بر اهمیت پیامدهای عمل تأکید داشت، به‌ویژه طبق نظر متفکران مکتب اصالت سود که به توانایی انسان برای درک چگونگی تولید بیشترین مقدار خوشبختی و این‌که چگونه این توانایی می‌تواند معیاری جدید برای دیدگاه اخلاقی جدید، یعنی اخلاق باورها، ایجاد کند، ارزش زیادی می‌دادند. در واقع نوعی اخلاق باوربوجود آمد که به پذیرش بدون تردید تحقیق علمی اهمیت می‌دهد. «کسی نباید آنچه را که شواهد کافی برای آن ندارد باور کند».[106] این رویکرد نشان می‌دهد که چگونه دوست داشتن خود - حب نفس - و فضیلت می‌توانند به‌طور هماهنگ با هم بیارایند، بدون آن‌که نیازی به بحث مفهوم یک زندگی خوب باشد، مشروط بر اینکه خوشبختی و رفاه هدف اصلی زندگی باشند.

در حقیقت، از درون اینگونه روشنگری یک اخلاق جدیدی سرچشمه گرفت که بر مبانی لذت‌گرایی خودخواهانه‌ای قرار داشت که تمایلی به حفاظت از روح اخلاق سنتی نداشت. منطق نهفته در این اخلاق، عقلانیتی است که مسئولیت خود را می‌پذیرد و جستجوی خوشبختی را به‌عنوان هدف نهایی زندگی می‌داند. به عبارت دیگر، این عقلانیت (ابزاری) خواستار برطرف کردن موانع برای ترویج جهانی و بی‌طرفانه برای رفاه مادی انسان است. از این زاویه دید، طبیعت فیزیکی انسان چنین جستجویی برای خوشبختی را ضروری می‌ساخت. این طبیعت انسان است که به‌طور بلند فریاد می‌زند و برای ارضای احساس زندگی از او می‌خواهد فقط به خوشبختی و رفاه مادی فکر کند تا به رنج‌ها و ملالت‌های تاریخی انسان پایان داده شود.[107] این تمایل طبیعی است که ضرورت نهفته در عقلانیت همگان‌گرا و بی‌طرفانه را تشکیل می‌دهد و نه استدلال‌های اخلاقی پیچیده و گیج‌کننده‌ای که در نظام‌های فکری پیشین به

---

[106] Taylor, *Sources of the Self*, p. 333.
[107] Ibid., p. 323.

آنها توصیه می‌شد. آنچه که رفتار اخلاقی انسان را تشکیل می‌دهد، در واقع تلاش او برای رسیدن به (رضایت مادی)، یعنی لذت و خوشبختی است.

> این امر به ویژگی‌ای قابل شناسایی در تمام مواضع مدرن تبدیل می‌شود که از روشنگری رادیکال نشأت می‌گیرند. زیرا منابع اخلاقی آن‌ها غیرقابل تصریح است و عمدتاً در مباحثات جدلی مورد استناد قرار می‌گیرند. کلمات کلیدی قدرت آن‌ها معترضانه و افشاگرانه است.[۱۰۸]

هردر نقد جدی‌ای به روح سودگرایانه دوران خود وارد ساخت و دیدگاهی از انسان که معنا و مفهوم زندگی را تنها از جنبه مادی درنظر می‌گیرد، به چالش کشید. او می‌گوید: «انسان در سرنوشت خود موجودی از جمعیت، از جامعه است»،[۱۰۹] بنابراین چرا باید انسان را تنها در قالب ارضای مادی و لذت‌گرایی توصیف کرد؟ دیدگاه‌های سودگرایانه، تصویری از انسان می‌سازند که ضعیف، نیازمند و همیشه نارضی است. این دیدگاه‌ها چنین واقعیتی را نادیده می‌گیرند که از نظر ماهیت خود، انسان به‌طور آگاهانه و بازتابی زندگی اجتماعی را شکل می‌دهد و این زندگی اجتماعی در چارچوب آرزوهای انسانی، زبانی که معانی آنها را بازتاب می‌دهد و فرهنگی جامعه به وجود می‌آید.[۱۱۰] در خوانش خود از این نظریه هردر، تیلور نیز بر این باور است که رشد و پیشرفت انسان به قدرت درونی‌اش بستگی دارد؛ این قدرت به انسان این امکان را می‌دهد که «شکل خود را در برابر آنچه که ممکن است از سوی جهان پیرامون به او تحمیل شود، تحقق بخشد و حفظ کند».[۱۱۱] به عبارت دیگر، تحقق هویت فردی به تحقق یک ایده معین یا طرح ثابت وابسته نیست، بلکه شامل ابعادی است که «موضوع می‌تواند آن را به‌عنوان خود بشناسد، به‌عنوان چیزی که از درون او شکوفا شده است». این قدرت درونی برای رشد و پیشرفت، و به‌تبع آن، شکل‌گیری دنیای ایدئولوژیک انسان، اهمیت اساسی و دوران‌ساز هرادر است. در حقیقت، قدرت درونی انسان که توانایی او برای شکل دادن به دنیای زندگی خود را بیان می‌کند، اصل اصلی ادعای هردر است.

> این هادر و انسان‌شناسی که از او شکل گرفت بود که خواسته دوران‌ساز آن این بود که تحقق ذات انسانیهر فرد باید متعلق به خود او باشد. از این رو، او ایده‌ای را مطرح کرد که هر فرد (و در کاربرد هردر، هر ملت) راه خاص خود را برای انسان بودن دارد و نمی‌تواند

[108] Taylor, *Sources of the Self*, p. 339.

[109] Johann Gottfried Herder, “Philosophy of Language”, in Herder, *Philosophical Writings*, Michael N. Forster ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 130

[110] Taylor, *Hegel*, p. 15.

[111] Ibid.

آن را با هیچ‌کس دیگری عوض کند، مگر به قیمت تحریف و به خودآسیب‌رساندن.[۱۱۲]

در نوشاری با عنوان *اهمیت هردر*، تیلور بیشتر به ستایش نوآوری و اصالت فلسفی او پرداخته و تأثیر عظیم آن بر فرهنگ مدرن را مورد تأکید قرار می‌دهد. «این تأثیر کاملاً همه‌جانبه نیست زیرا بخش‌های مهمی از اندیشه معاصر وجود دارند که با این بینش‌ها مخالفند، اما حتی آن‌ها نیز به شیوه‌هایی دگرگون شده‌اند که می‌توان ردپای انقلاب هردر را در آن‌ها مشاهده کرد».[۱۱۳]

اما این انقلاب دقیقاً چیست و چه معنایی از آن مستفاد می‌شود؟ هردر به ما می‌آموزد که انسان صرفاً یک پاسخ‌دهنده‌ی منفعل و فقط موجودی نیست که به طور غریزی از لذت پیروی کند و از درد دوری کند. یعنی انسان صرفاً به واکنش‌های خودکار طبیعت یا نیازهای مادی خود محدود نیست. این نگاه هردر مفهوم "انقلاب" در تفکرقرار دارد، چرا که به انسان ویژگی‌های فعال و خودآگاه می‌دهد، بر خلاف دیدگاه‌هایی که انسان را به‌عنوان موجودی که فقط از غریزه پیروی می‌کند، می‌بینند. او همچنین از انگیزش‌های فرضیه اصلت سود که فقط نیازهای مادی و ارضای را در مرکز توحه قرار می‌دهد، پیروی نمی‌کند. بلکه یادآوری می‌کند که انسان‌ها خود را با خیر و نیکویی جامعه شناسایی می‌کنند، به این ترتیب انسانیت در طول تاریخ تحقق می‌یابد. «انسانیت مجموع تمام افراد انسانی است، چه در گذشته، چه در حال، و چه در آینده، که به عنوان واقعیت، ملموس و فیزیکی در نظر گرفته می‌شد».[۱۱۴] انسان ممکن است تحت تأثیر انگیزه‌های کاربردی و ارضای خودخواهانه مادی قرار گیرد، اما این‌ها تعیین‌کننده‌ی او نیستند. در عوض، انسان دنیای اطراف خود را شکل می‌دهد و در عین حال در بسترهای فرهنگی، موقعیت‌های جغرافیایی و دوره‌های تاریخی مختلف، آگاهانه و تحت تأثیر آن‌ها قرار می‌گیرد. «ما انسان‌ها همه یکسان هستیم و به همان اندازه، ویژگی انسان بودن را با خود به دوش می‌کشیم، یا به عبارت دیگر، ما بخشی از نوع بشر هستیم».[۱۱۵] از اینروی، انسان‌ها خود را تنها از طریق جامعه و در ارتباط با آن می‌شناسند. در واقع، انسانیت نه یک ویژگی فردی و صرفاً بی‌زمان است، بلکه چیزی است که در تاریخ و در تعامل با دیگران تحقق پیدا می‌کند. این نگاه هردر نشان می‌دهد که انسان‌ها از گذشته، حال و آینده به‌طور مشترک یک «مجموعه» از انسان‌ها را می‌سازند که همزمان هم ملموس و واقعی است.

---

112 Ibid.

113 Charles Taylor, “The Importance of Herder,” in *Philosophical Arguments* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), p. 79.

114 Hans Adler, “Herder’s Conception of Humanität,” in *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, Hans Adler, Wulf Köpke ed. (New York: Camden House, 2009), p. 94.

115 Ibid., p. 97.

این مفهوم از انسان بودن از طریق توانایی و استعداد یافتن ظرفیت و توانایی خود بوجود می‌آید، یعنی اینکه هرچند انسان یک شخص است، اما از آن فراتر و بزرگتر می‌باشد. از این منظر، انسان از حیوانات در خصوص ویژگی‌هایش، نجابتش و اراده‌اش متمایز می‌شود، و این ویژگی‌ها او را قادر به حاکمیت بر طبیعت می‌سازد. بنابراین، بالاترین و مهمترین وظیفه همه ما «شناسایی قدرت‌ها و استعدادها، فراخوانی و وظیفه‌ی خود» است.[۱۱۶] این تصور از انسان بودن، همانطور که تیلور بیان می‌کند، مدل کامل‌تری از یافتن خویشتن خویش و بیان آن است. این دو، یعنی یافتن استعدادهای خود و خویش-بیانگری،[۱۱۷] جهت‌گیری و سمت و سوی جایگاه و نقش اجتماعی انسان را تعیین می‌کند. تیلور بیشتر به این موضوع علاقه‌مند است که چگونه این توصیف، ویژگی‌های خویشتن منحصر به فرد و اصالت‌های فردی را آشکار می‌کند. «از این رو ایده هردری که انسانیت من چیزی منحصر به فرد است، نه معادل با انسانیت تو، و این ویژگی منحصر به فرد تنها در زندگی خود من می‌تواند آشکار شود».[۱۱۸]

بی‌تردید، انسان بودن به‌عنوان یک موجود در رابطه و همپرسگی با دیگران، اساس زندگی اجتماعی را شکل می‌دهد، جایی که «تمام اثرات نمونه‌ها و الگوهای خوب باید به‌سوی هدفی حرکت کنند، یعنی توسعه هیچ‌کس جز خودمان، به‌سوی خودمان، به‌طوری که هر کسی همان‌طور که باید در جهان باشد، و هیچ‌کس جز خود او نباید باشد».[۱۱۹] در حقیقت، انسان‌ها باید کانون مرکزی تمام تحقیقات در زندگی اجتماعی باشند. تمامی تلاش‌ها و الگوهای خیر و خوبی در جامعه باید به این کانون و هدف منتهی شوند که هر فرد همان چیزی شود که باید باشد، یعنی فردیت و انسانیت واقعی خود را پیدا کند. در واقع، هدف از هر الگوی اجتماعی یا تربیتی این است که افراد را به سمت توسعه و شکوفایی فردی خود هدایت کند، به طوری که هر فرد به آنچه که ذاتاً باید باشد، دست یابد. این رویکرد انسان‌گرایانه بر ارزش رشد فردی و اصالت انسان تأکید دارد.

با این حال، تأکید بر مفهوم انسان به‌عنوان نیروی محرکه تمام تعاملات اجتماعی به این معنا نیست که همه انسان‌ها را به یک سطح کاهش دهیم. جوهره انسانیت از توانایی به‌وجود آوردن تنوع و تفاوت ناشی می‌شود. به عبارت دیگر، اگرچه همه ما انسانیم و برابر هستیم، اما در یک استاندارد واحد قرار نداریم. بلکه «هر انسان... قدرت خود، میزان کمالات و سرنوشت خود را در جهان دارد».[۱۲۰] این تنوع، واقعیت تاریخی را شکل می‌دهد، یعنی این حقیقت که ما، انسان‌ها با قدرت‌های برابر برای انسانیت، خود را در زمینه‌های تاریخی مختلف به‌طور متفاوتی تعریف می‌کنیم. اگر تفاوت‌ها و تنوع انسانی نادیده گرفته شود، آنچه به عنوان

---

[116] Hans Adler, “Herder’s Conception of Humanität,” p. 100.
[117] Self-unfolding and expressivism
[118] Taylor, *Hegel*, p. 16.
[119] Ibid., p. 104.
[120] Adler, op. cit., p. 104.

«خیر جامعه»[121] مطرح می‌شود می‌تواند به جامعه آسیب برساند. به عبارت دیگر، اگر همه افراد در جامعه به‌طور یکسان و بدون در نظر گرفتن ویژگی‌های فردی و تاریخی‌شان دیده شوند، این می‌تواند به یکپارچگی و رفاه جامعه آسیب بزند. بنابراین، جامعه باید به‌گونه‌ای باشد که احترام به تفاوت‌ها و تنوع را به‌عنوان جزئی از هویت اجتماعی خود بپذیرد. با پذیرش انسانیت و تنوع انسانی، می‌توانیم زندگی خود را به‌گونه‌ای انسان‌گرایانه و اخلاقی مدیریت کنیم. این بدین معناست که اگر ما خود را به‌عنوان انسان‌هایی با ارزش‌های مشترک و در عین حال با ویژگی‌ها و تفاوت‌های فردی خاص در نظر بگیریم، می‌توانیم به بهترین نحو با دیگران تعامل داشته باشیم و یک زندگی اجتماعی سالم و پویا بسازیم. مدیریت زندگی به شیوه انسان‌گرایانه به معنای درک و پذیرش این تنوع‌ها و تلاش برای ایجاد یک جامعه‌ای است که در آن همه انسان‌ها بتوانند رشد کنند و به بهترین نسخه از خود تبدیل شوند.

این نظر،یعنی انسانیت و ویژگی‌های منحصر به فرد او در زبان و ساختارهای آشکار می‌شود. این زبان است که نه تنها هویت فردی هر انسان را بیان می‌کند، بلکه به هماهنگی و شناخت هویت‌های متفاوت دیگران نیز کمک می‌کند. به عبارت دیگر، انسان بودن هم یک وضعیت آرمانی است که باید به آن رسید، و هم یک ویژگی واقعی که در تعاملات روزمره قابل مشاهده است. زبان فقط وسیله‌ای برای ارتباط نیست، بلکه وسیله‌ای است که می‌تواند همزمان به فرد اجازه دهد تا خود را به‌عنوان یک انسان منحصر به فرد بیان کند و هم و درعین حال در جامعه‌ای مشترک با دیگران زندگی کند. زبان به این معنا می‌تواند خودیت هر فرد را در تعامل با دیگران نمایان سازد، یعنی به افراد کمک می‌کند تا احساس کنند که به‌عنوان یک موجود انسانی خاص و یگانه در کنار دیگر انسان‌ها قرار دارند.به همین دلیل، انسان بودن هم یک وضعیت آرمانی است - یعنی چیزی که باید به سمت آن حرکت کنیم - و هم یک ویژگی واقعی که به‌طور عینی و در زندگی روزمره ما وجود دارد. این احساس به‌طور دائم در جریان زندگی فردی و اجتماعی ما در حال شکل‌گیری است و نمی‌توان آن را فقط به‌عنوان یک بحث انتزاعی در نظر گرفت. این پیوسته در حال اجتماعی شدن، به فرآیندی اشاره دارد که در آن انسان به‌طور مداوم در حال تبدیل و رشد است. این ویژگی‌های انسانی شدن را ارسطو در فلسفه خود تحت عنوان مفاهیمی مانند «توانایی‌ها یا امکانات بالقوه»، «فعلیت یا فعالیت‌های واقعی»، و یا «تمامیت یا هدف نهایی» را مطرح کرده بود. این مفاهیم به این معناست که انسان به‌طور دائمی در حال شدن و رسیدن به استعدادهای کامل خود است.[122]

این فرایند رشد و تکامل در زندگی اجتماعی و از طریق زبان تحقق می‌یابد. زبان به‌عنوان یک «وسیله میانجی‌گرایانه» عمل می‌کند که میان فردیت هر فرد و نیازهای زندگی جمعی توازن ایجاد می‌کند. یعنی زبان به افراد کمک می‌کند که همزمان هویت فردی خود را حفظ کنند و در عین حال در یک جامعه مشترک و همبسته زندگی کنند. زبان این دو بعد از وجود انسانی - فردیت و جامعه‌گرایی - را به هم پیوند می‌دهد. زبان هم جوامع را از یکدیگر متمایز می‌کند و هم آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد. به این معنا که زبان‌ها به جوامع فرهنگی و

---

121 The good of the community (*publikum*)

122 Adler, "Herder's Conception of Humanität," p. 94.

تاریخی خاص هویت می‌بخشند و تمایزهایی را بین آن‌ها ایجاد می‌کنند. اما در عین حال، زبان می‌تواند پل‌هایی بسازد که افراد مختلف را به یکدیگر وصل کند. بنابراین، زبان نه تنها افراد را از هم جدا نمی‌کند، بلکه برعکس آن‌ها را در روابط انسانی و اجتماعی بیشتر به هم متصل می‌کند. این ویژگی زبان است که آن را به ابزاری قدرتمند برای ایجاد ارتباط و همبستگی در جوامع مختلف تبدیل می‌کند.

در این دیدگاه، هردر زبان را فقط یک وسیله برای ارتباط ساده نمی‌داند. بلکه زبان را به‌عنوان پیوندی قدرتمند و حیاتی بین نسل‌های مختلف یک ملت یا قوم می‌بیند. زبان فراتر از ابزاری برای بیان احساسات و افکار است؛ این وسیله‌ای است که به مردم کمک می‌کند تا هویت خاص خود و ارتباطات فرهنگی ویژه‌شان را شکل دهند. به عبارت دیگر، زبان به افراد این امکان را می‌دهد که خود را در زمینه فرهنگی و تاریخی خود تعریف کنند. زبان تنها به فرد کمک نمی‌کند که حس خودیت را درک کند، بلکه آن را به یک وسیله برای تقویت روح جمعی یا «روح ملت»[۱۲۳] تبدیل می‌کند. همانطور که هردر بیان می‌کند، زبان نه تنها یک ابزار فنی برای انتقال اطلاعات است، بلکه یک «اندام طبیعی برای درک و حس روح انسانی» است.[۱۲۴] این بدان معناست که زبان به طور عمیقی با ماهیت تفکر، تأمل و شناسایی انسان مرتبط است. زبان چیزی فراتر از مجموعه‌ای از علائم است که فقط به چیزی ارجاع می‌دهند. بلکه، همانطور که تیلور توضیح می‌دهد، زبان وسیله‌ای ضروری برای نوع خاصی از آگاهی انسانی است که مختص انسان‌هاست. این آگاهی، ویژگی‌های فرهنگی و تاریخی افراد را در زبان آن‌ها بازتاب می‌دهد. زبان به عنوان یک گنجینه جمعی، تجارب، باورها و ارزش‌های فرهنگی یک جامعه را به نسل‌های بعدی منتقل می‌کند و در طول زمان با تغییرات جغرافیایی، اجتماعی و اخلاقی آن جامعه تطبیق می‌یابد.[۱۲۵] از آنجا که تجربیات و درک انسان‌ها از جهان در دوران‌ها و مکان‌های مختلف متفاوت است، زبان‌ها نیز تغییر می‌کنند. این تغییرات زبان به‌طور مستقیم نشان‌دهنده تغییرات اجتماعی و تاریخی است که در جامعه رخ می‌دهد. بنابراین، افرادی که در یک دوره تاریخی خاص و در مکانی خاص زندگی می‌کنند، زبان‌شان تحت تأثیر تغییرات آن زمان و مکان قرار می‌گیرد.

زبان به‌عنوان یک وسیله بازتابی، نقش مهمی در کشف ویژگی‌های ذاتی هر فرد ایفا می‌کند و بعد جدیدی به پروژه انسانیت هردر می‌بخشد. از طریق زبان، انسان‌ها از یک حس ابتدایی و ساده از خودیت به سوی یک شناخت و تحقق عمیق‌تر از هویت خود در محیط‌های اجتماعی پیش می‌روند. به این معنا که زبان‌های مختلف ابزاری هستند برای بیان تفاوت‌های ذاتی انسان‌ها. همان‌طور که تیلور توضیح می‌دهد، زبان به نوعی نمایانگر اصالت و اصیل بودن ماست و این اصالت نه تنها به فردیت شخص در میان دیگران اشاره دارد، بلکه به تعلق فرد به یک فرهنگ خاص و به مردم با فرهنگی ریشه‌دار در مقایسه با سایر ملت‌ها نیز ارتباط

[123] People's *volk-geist*

[124] Herder, "Treaties on the Origin of Language," in *Philosophical Writings*, Michael N. Forster ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 97.

[125] Taylor, *Hegel*, p. 19.

دارد. به عبارت دیگر، زبان به انسان‌ها این امکان را می‌دهد که خود را به‌طور اصیل در میان جامعه و فرهنگ خود شناسایی کنند.[126]

هردر به‌وضوح استدلال می‌کند که زبان به یک عنصر اساسی در تحقق انسانیت انسان‌ها تبدیل می‌شود. به این ترتیب، او پروژه انسانیت خود را گسترش می‌دهد، و در این ارتباط می‌گوید که «در بیش از یک دنیای زبانی و عقلانی، مفهوم و واژه، زبان و علت آغازین همه یک نام مشترک دارند، و این هم‌معنایی شامل ریشه ژنتیکی تمام آن است».[127] در اینجا عبارت«یک نام» به هدف و غایت زندگی اشاره دارد – هدف نهایی – که از طریق آن ما به‌عنوان انسان شناخته می‌شویم. زبان فقط یک وسیله برای برقراری ارتباط نیست، بلکه ریشه‌های آن در گذشته و در شکل‌گیری خودیت و هویت ما قرار دارد. زبان فرمی است که افکار انسانی در آن شکل می‌گیرد و به همین دلیل محتوای آگاهی ما را می‌سازد. زبان نه ابزاری اختیاری است و نه وسیله‌ای در دست ما برای بیان اهداف، بلکه ریشه‌های آن در عمق روح انسان نهفته است. همان‌طور که هردر می‌گوید، زبان «به اندازه خود انسان بودن برای انسان ضروری است»،[128] و از این رو، عامل تعیین‌کننده در شکل‌گیری هویت و حس خود ما است. با توجه به این نکته، توجه ما باید به منشأ زبان و ارتباط آن با زندگی مردم جلب شود. هردر می‌گوید: «زبان سازمان کلی تمام نیروهای انسانی است؛ تمام اقتصاد خانگی احساسات و شناخت، و طبیعت شناختی و ارادی انسان».[129] این دیدگاه تاریخی از زبان است که حس تعلق را شکل می‌دهد و موجب می‌شود افراد در زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی مختلف، هویت خود را به‌طور متفاوتی درک کنند.

زبان در جوامع مختلف کارکردهای تفاوت دارد و این تفاوت در زبان به طور طبیعی باعث تفاوت در فرهنگ و هویت جوامع می‌شود. حتی در یک جامعه واحد نیز، زبان و هویت افراد ممکن است متفاوت باشد. این تفاوت‌ها و تغییرات، جزو ویژگی‌های اصلی زندگی اجتماعی هستند که موجب شکوفایی افراد و پیشرفت جامعه می‌شوند. از آنجا که انسان‌ها قادر به ایجاد تغییرات آگاهانه در زندگی خود هستند، آنها می‌توانند جهت رشد و توسعه جامعه را تعیین کنند. افراد هر جامعه به عنوان بخش‌های متنوع یک کل به هم مرتبط‌اند و این تنوع به رشد و فعالیت جمعی کمک می‌کند.[130] تفاوت‌های افراد باعث پیوستگی آنها می‌شود و این پیوند، عامل اساسی برای توسعه اجتماعی و رشد است. همان‌طور که تیلور اشاره می‌کند، «ایده اصلی این است که مردم نه به دلیل تفاوت‌ها از هم متفاوت و جدا می‌شوند، بلکه به‌خاطر

---

[126] Taylor, “The Politics of Recognition,” p. 229.

[127] Herder, “Treaties on the Origin of Language,” p. 96.

[128] Ibid., p. 82.

[129] Ibid., p. 83.

[130] Isaiah Berlin, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Haman, Herder* (Princeton: Princeton University Press, 2000), p. 14.

تفاوت‌ها می‌توانند به هم پیوسته شوند».[131] بنابراین، باید پذیرفت که فرهنگ و هویت هر جامعه از اجزای تشکیل‌دهنده آن جامعه است و این اجزا هرگز نباید به صورت یک کل یکنواخت در نظر گرفته شوند. فرهنگ جوامع به تدریج تفاوت‌های موجود را به‌طور هماهنگ به هم می‌آورد، به‌طوری که وقتی به "اقتصاد طبیعت انسان" نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که چگونه احساسات، ذائقه‌ها، عواطف و هویت‌های مختلف انسان‌ها در طول زمان به‌طور پیوسته و ابدی ادامه می‌یابند.

در *خطوط کلی فلسفه تاریخ بشر*، هردر به موضوع تغییرپذیری به عنوان یک توانایی در بینش تاریخی انسان‌ها پرداخته است. به این معنا که انسان‌ها این توانایی را دارند که درک و شناخت خود را تغییر دهند و به عمق بیشتری از خودآگاهی برسند. این توانایی مانند یک حرکت است که نه تنها در درون فرد، بلکه در روابط او با دیگران نیز تاثیر می‌گذارد و او را به درک بهتری از خود و جهان پیرامونش می‌رساند. آیزایا برلین معتقد است این توانایی انسان را به پاسخ‌گویی به نیازش برای تعلق به گروه‌های اجتماعی با ویژگی‌ها و تفاوت‌های خاص خود سوق می‌دهد و به او این امکان را می‌دهد که با دیگران ارتباط برقرار کند.[132] در واقع، این توانایی به نوعی وسیله ارتباطی است که از طریق آن انسان می‌تواند هم خود را بشناسد و هم دیگران را درک کند. بنابراین، این توانایی تنها به تغییرات فرهنگی و اجتماعی اشاره نمی‌کند، بلکه نشان می‌دهد که انسان در مرکز تمام این تغییرات قرار دارد. همانطور که هر در بیان می‌کند: «تمام مسیر زندگی یک انسان تغییر است؛ دوره‌های مختلف زندگی او حکایت‌هایی از تحول و دگرگونی‌اند».[133] این تغییرات و تحولات به طور مستقیم از توانایی انسان برای بازاندیشی و خودشناسی ناشی می‌شود و از همان درک درونی او از جهان پیرامونش می‌آید. به عبارت دیگر، انسان با بازنگری و فعالیت هدفمند خود می‌تواند مسیر زندگی و درک خود را تغییر دهد. این تغییر و تحول در درک و ساختن جهان، امکان تصوری متفاوت از زندگی و دنیای پیرامونش را به او می‌دهد. به این ترتیب، ما ترغیب می‌شویم تا درباره نحوه ساخت دنیای دست‌ساز انسان‌ها به طور عمیق‌تر و درونی‌تر فکر کنیم و ببینیم که این ساخت و تحول از درون انسان نشات می‌گیرد.

> فعالیت خلاقانه انسان‌ها باید نه به عنوان تولید اشیاء برای استفاده، لذت یا آموزش، یا افزودن به جهان طبیعت بیرونی و بهبود آن، بلکه به عنوان صداهایی که سخن می‌گویند، به عنوان بیان‌گر دیدگاه‌های فردی از زندگی در نظر گرفته شود.[134]

---

[131] Charles Taylor, “Living with Difference,” in *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Anita L. Allen and Milton C. Regan ed. (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 214.

[132] Isaiah Berlin, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Haman, Herder* (Princeton: Princeton University Press, 2000), p. 14.

[133] London: Luke Hanford, 1803), p. 294

[134] Herder, TCE, 14. Quoted in Berlin, op. cit., p. 14.

با تکیه بر تغییرپذیری تاریخ، هردر توضیح می‌دهد که انسان‌ها نیز موجوداتی در حال تغییر و تحول هستند. در این نگرش، انسان‌ها هویتی ثابت و از پیش تعیین‌شده ندارند، بلکه همیشه در حال رشد و دگرگونی‌اند. به عبارت دیگر، انسان‌ها نه تنها می‌توانند لایه‌های عمیق‌تر زندگی درونی خود را درک کنند، بلکه قادرند آن را شکل داده و تغییر دهند. این تغییرپذیری انسان باعث می‌شود که هر فرد یا جامعه‌ای ارزش‌ها و الگوهای زندگی خاص خود را بسازد، چه به صورت فردی باشد و چه در تعامل با دیگران انجام گیرد. این توانایی انسان به تغییر، به نوعی منبع تمام جنبه‌های تمدن بشری است، و از ادبیات و هنرها گرفته تا قوانین، فلسفه، کار و دیگر بخش‌های زندگی اجتماعی. به این معنا، اگر تغییرپذیری انسان را منبع تمدن بدانیم، این تمدن در هر جامعه به شکلی متفاوت و متنوع شکل می‌گیرد. یعنی هر جامعه یا فرهنگ ویژگی‌های خاص خود را دارد و هیچ چیزی در زندگی اجتماعی بدون انسان‌ها و فعالیت‌های آن‌ها وجود ندارد. هر در همچنین تأکید می‌کند که حتی درون یک جامعه، طبقات مختلف اجتماعی نیز می‌توانند فرهنگ‌ها و هویت‌های خاص خود را شکل دهند. به همین دلیل، نمی‌توان همه افراد را در یک الگوی اجتماعی واحد گنجاند. او می‌گوید: «هر چشم انسانی زاویه دید خاص خود را دارد: هر کس شیئی را که در مقابلش است، به شیوه خود بازتاب می‌دهد». این جمله به این معناست که هر فرد یا گروهی با توجه به تجربیات، شرایط و دیدگاه‌های خاص خود، دنیای اطراف را به شکل متفاوتی می‌بیند و تفسیر می‌کند. در نهایت، این متن بر اهمیت تغییرپذیری انسان و تنوع فرهنگی تأکید دارد. چون انسان قادر است خود و دنیای پیرامونش را تغییر دهد، هر جامعه و فرهنگ ویژگی‌ها و ساختارهای منحصر به فرد خود را خواهد داشت.[۱۳۵]

به دلیل تمام این دلایل، او انسان را موجودی اجتماعی می‌داند و پیشنهاد می‌کند که روش‌های تاریخی باید به گونه‌ای تفسیر شوند که چگونگی تغییرات یا شکل‌گیری متفاوت فرهنگ‌ها را درک کنیم. به این معنا که هیچ قومی یا فرهنگی نباید از یک دیدگاه یکسان و مشابه قضاوت شود. علاوه براین، نباید آموزه‌یدیدگاه اروپامحور را به عنوان تنها و درست‌ترین روش زندگی و پیش‌نیاز ضروری برای دستیابی به خوشبختی دیگران در نظر گرفت، زیرا هر ملت و فرهنگ مسیر خاص خود را در روند توسعه فرهنگی دارد.

> (آیا) کودکِ تصادف است که او را در این نقطه یا آن نقطه قرار داده و توانایی او برای لذت بردن، نوع و میزان شادی‌ها و غم‌هایش را بر اساس کشور، زمان، ساختار وجودی و شرایطی که در آن زندگی می‌کند تعیین کرده است؟ نادیده گرفتن این واقعیت که تمام ساکنان جهان باید اروپایی باشند تا خوشبخت زندگی کنند، احمقانه‌ترین نوع خودپسندی خواهد بود.[۱۳٦]

---

[135] Quoted in John H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), p. 338.

[136] Herder, *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, p. 393.

این نقل‌قول نشان می‌دهد که اگر جوامع در طول تاریخ خود برمبنای عناصر گوناگون زمان، سازمان‌دهی و شرایط خاص خود شکل گرفته‌اند، ساده‌لوحانه خواهد بود که یک رویکرد واحد برای درک همه آن‌ها ارائه شود. در واقع، تحولات فرهنگی به شرایط تاریخی کلی مردم حساس هستند. فرهنگی که فرد در آن متولد می‌شود، امری تصادفی است. اگر یک اروپایی به‌طور تصادفی در یک فرهنگ غیراروپایی متولد می‌شد، استانداردهای غیراروپایی را می‌پذیرفت و از آنجا که این استانداردها متفاوت هستند، هیچ دلیلی برای تصور دیدگاهی تحقیرآمیز نسبت به غیراروپاییان وجود ندارد. به همین ترتیب، راه‌هایی که افراد برای تحقق زندگی خود و مسیرهای اصیل خود به‌سوی خوشبختی انتخاب می‌کنند، متفاوت است. به‌ویژه خوشبختی، همراه با احساس خود و هویت، حالتی درونی است که به‌طور عمیق و درونی با زبان و فرهنگ مردم پیوند دارد و بنابراین از همان الگوهای تاریخی پیروی می‌کند. بر اساس چنین دیدگاهی از توسعه فرهنگی مردم تا شکل‌گیری هویت، تیلور به‌زیبایی به تفاوت اشاره می‌کند و استدلال می‌کند که هر فرهنگی دارای حقیقت یا ارزشی منحصربه‌فرد و غیرقابل‌قیاس است و به همین دلیل نمی‌توان آن را به عنوان فرهنگ برتر یا فروتر نسبت به فرهنگ دیگری تلقی کرد.[۱۳۷] هر فرهنگ، در واقع، مسیر ریشه‌دار خاص خود را برای توسعه دنبال می‌کند و به همین دلیل با سایر فرهنگ‌ها متفاوت است.

بنابراین، هر فرهنگ با آغاز از سایر فرهنگ‌ها و زمان‌های پیشین، به‌طور منحصربه‌فردی خود را شکل می‌دهد. ازاین‌رو، اشتباه است که بگوییم همه مردم و فرهنگ‌ها در توسعه حس خودشناسی و تعریف هویت خود از الگوهای یکسانی پیروی می‌کنند. برعکس، «هر ملت مرکز خوشبختی خاص خود را در درون خویش دارد، همان‌طور که هر کره مرکز ثقل خاص خود را دارد».[۱۳۸] از آنجا که هر فرهنگ یا جامعه الگوهای تاریخی خاص و ریشه‌داری را در توسعه خود دنبال می‌کند، هنر، صنعت، تجارت، علم، نهادهای سیاسی و ادبیات، همراه با ایده‌ها، باورها، آداب‌ورسوم و اسطوره‌ها، همگی در شکل‌گیری یک فرهنگ نقش دارند: «درک عملی انسان برای شکوفا شدن و ثمر دادن در تمام انواع خود در نظر گرفته شده بود؛ و به همین دلیل چنین زمینی متنوع برای گونه‌ای چنین متنوع مقدر شد».[۱۳۹]

هر فرهنگ نتیجه تأثیرپذیری از مجموعه‌ای از نیروهای تاریخی است که این نیروها ممکن است در برخی موارد با یکدیگر همسو یا حتی در تضاد باشند. این امر باعث می‌شود که مسیر توسعه هر فرهنگ منحصربه‌فرد باشد و از مسیرهای توسعه سایر فرهنگ‌ها فاصله بگیرد. بااین‌حال، زمانی که هماهنگی و تعادلی میان فرهنگ‌ها برقرار شود، ممکن است نقاط مشترکی به وجود آید، اما این به معنای یکسان بودن مسیرها یا نتایج توسعه فرهنگی نیست.[۱۴۰] این تفاوت‌های بنیادین در مسیرهای توسعه، موجب ایجاد تنوعی می‌شود که پایه و اساس

---

[137] Taylor, “The Importance of Herder,” p. 79.

[138] Johann Gottfried von Herder, *Yet another History of Philosophy*, F. M. Barnard trans. (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 186.

[139] Herder, *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, p. 374.

[140] Herder, *Yet another History of Philosophy*, p. 141.

چندفرهنگی‌گرایی، پلورالیسم، و احترام به ارزش برابر افراد و جوامع مختلف است. هِردر بر این باور است که تفاوت‌های فرهنگی نه‌تنها واقعیتی اجتناب‌ناپذیر هستند، بلکه از لحاظ ارزشی برابرند. او تأکید می‌کند که هر ملت (یا هر جامعه فرهنگی) مسیر خاص خود را طی می‌کند که تحت تأثیر تاریخ، محیط زیست، باورها، و شیوه‌های زندگی آن جامعه قرار دارد. در عین حال، او هشدار می‌دهد که در طول تاریخ ممکن است برخی ویژگی‌ها یا فعالیت‌های یک فرهنگ بر دیگر فرهنگ‌ها غلبه کنند. این غلبه اغلب نتیجه تعامل میان نیروهای محیطی، توانایی‌های فردی، نگرش‌ها، و شرایط خاص تاریخی است. بااین‌حال، چنین غلبه‌ای با روح واقعی توسعه فرهنگی که باید تنوع، تاریخ و برابری ملت‌ها را ارج نهد، در تضاد است.

هِردر موضع انتقادی خود را به‌ویژه علیه عقل‌گرایی عصر روشنگری مطرح می‌کند، زیرا این دیدگاه تلاش می‌کرد انسان‌ها و فرهنگ‌های مختلف را از منظر یک الگوی محدود و خاص اروپایی بفهمد و به یک استاندارد جهانی تبدیل کند.[141] به نظر او، این دیدگاه نه‌تنها گستردگی و تنوع فرهنگی جهان را نادیده می‌گیرد، بلکه تأثیری بسیار محدود داشته است. او معتقد است که پروژه روشنگری اروپایی، با وجود تمام ادعاهایش، تنها توانسته است بخش کوچکی از جهان را تحت تأثیر قرار دهد و هرگونه تلاش برای گسترش آن به سایر نقاط جهان، بدون ایجاد تغییرات اساسی و همه‌جانبه، غیرممکن خواهد بود. هِردر به ما یادآور می‌شود که هر فرهنگ نه‌تنها ارزش و جایگاه خاص خود را دارد، بلکه مسیر منحصربه‌فردی برای رشد و توسعه خود دنبال می‌کند. این مسیرها، با وجود تنوع، دارای ارزشی برابر هستند و نباید با معیارهای یک فرهنگ خاص سنجیده یا مورد قضاوت قرار گیرند.[142]

هِردر، با نقدی عمیق به عقل‌گرایی عصر روشنگری، تأکید می‌کند که این رویکرد نگاهی سطحی و محدود به تاریخ و فرهنگ ملت‌ها دارد. او معتقد است که فرهنگ‌ها نتیجه تعاملات پیچیده، تاریخی و انسانی هستند و نمی‌توان آن‌ها را با معیارهای یک‌جانبه و کلیشه‌ای، مانند الگوهای عقل‌گرایی اروپایی، توضیح داد. از نگاه او، توسعه تاریخی و فرهنگی ملت‌ها نه از الهام کورکورانه و بی‌تفاوت عقل‌گرایی بلکه از درک درونی و عمیق ملت‌ها سرچشمه می‌گیرد. هِردر می‌گوید که برای درک زندگی انسان‌ها باید به «عناصر زنده و ملموس شرایط آن‌ها» توجه شود؛ عناصری که شامل ناهنجاری‌ها، تناقضات، و ویژگی‌های خاص هر ملت است.[143] این تناقضات و پیچیدگی‌ها نه تنها بخشی جدایی‌ناپذیر از انسانیت هستند، بلکه نمایانگر غنای زندگی انسانی و فرهنگی‌اند. او همچنین به شاگردان خود آموزش می‌دهد که الگوهای توسعه فرهنگی ذاتاً متنوع هستند و هر فرهنگ، مسیر خاص خود را دارد. تلاش برای ساده‌سازی این تنوع به مدل‌های دوتایی درست و غلط (که در عصر روشنگری رایج بود) از دیدگاه هِردر، نادرست است. او بر این باور است که فرهنگ‌ها باید در زمینه تاریخی و درون‌مایه‌های خاص خودشان قضاوت شوند، نه بر اساس استانداردهای یک فرهنگ خاص. در این دیدگاه، قضاوت درباره زندگی فرهنگی مردم تنها زمانی معتبر است که از درون روابط

---

141 Herder, *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, p. 414.
142 Herder, *Yet another History of Philosophy*, p. 216.
143 Ibid., 191.

درونی آن فرهنگ و مسیر تحول تاریخی آن صورت گیرد. این بدان معناست که هر فرهنگ باید در چارچوب نیازها، شرایط و زمینه تاریخی خود درک شود.[۱۴۴] از نگاه او، ارزش و معناداری هر فرهنگ وابسته به تاریخ و محیطی است که در آن شکل گرفته است. یک چنین دستگاه فکری در تضاد با جهان‌بینی جهان‌شمول و تقلیل‌گرای روشنگری، بر اهمیت چندگانگی فرهنگی و منحصر به‌فرد بودن مسیرهای رشد و توسعه هر ملت تأکید دارد و نشان می‌دهد که تنوع فرهنگی نه تنها یک واقعیت تاریخی، بلکه یک اصل بنیادین درک بشری است.

> بنابراین، هر شکل از کمال انسانی، به نوعی ملی و وابسته به زمان است و در دقیق‌ترین حالت، فردی است. هیچ چیزی بدون تأثیر زمان، اقلیم، ضرورت، رویدادهای جهانی یا تصادف‌های سرنوشت توسعه نمی‌یابد.[۱۴۵]

هِبا نگاهی عمیق و انتقادی به عقل‌گرایی عصر روشنگری، نقص‌های اساسی این دیدگاه در تفسیر توسعه فرهنگی و تاریخی ملت‌ها در نگرش فلسفی هردر روشن می‌شود. او معتقد است که عقل‌گرایی روشنگری، با تاکید بر اصول کلی و جهان‌شمول، به جای درک عمیق از شرایط خاص و منحصر به‌فرد ملت‌ها، مسیری سطحی و تقلیل‌گرایانه را دنبال کرده است. درحالیکه هر فرهنگ بر پایه مجموعه‌ای از عوامل پیچیده، تاریخی و درونی شکل می‌گیرد و این مجموعه‌ها به قدری خاص و متفاوت‌اند که نمی‌توان با یک الگوی عمومی و از پیش تعیین‌شده، آن‌ها را تفسیر کرد. بنابراین، این ایده را که توسعه تاریخی و فرهنگی ملت‌ها باید بر اساس «الهام کورکورانه» عقل‌گرایی اروپایی توجیه شود، به شدت قابل تردید است، زیرا زندگی انسانی باید از طریق «عناصر زنده و ملموس شرایط» هر جامعه بررسی شود. این عناصر شامل ناهنجاری‌ها، تناقضات، و جنبه‌های خاص و انسانی هر ملت است که روشنگری به‌طور کلی آن‌ها را نادیده گرفته یا کوچک شمرده است. این تناقضات نه‌تنها نقص محسوب نمی‌شوند، بلکه بخشی از طبیعت انسانی هستند و برای درک توسعه ملت‌ها ضروری‌اند. بر اساس این دیدگاه، هِردر به شاگردان خود آموزش می‌دهد که توسعه فرهنگی پدیده‌ای بسیار متنوع و پیچیده است. او هشدار می‌دهد که تلاش برای تقلیل این تنوع به الگوهای ساده و دوتایی «درستی» و «نادرستی» که در عصر روشنگری رایج بود، نه تنها نادرست است، بلکه به شناخت ناقصی از فرهنگ‌های مختلف منجر می‌شود. او به جای این نگاه تقلیل‌گرایانه، تأکید دارد که هر فرهنگ باید در متن تاریخی و زمینه‌های خاص خود تحلیل شود و قضاوت‌ها درباره آن باید بر اساس روابط درونی آن فرهنگ و فرایندهای تحول تاریخی آن انجام گیرد.

همچنین این نکته را باید خاطر نشان ساخت که هر نوع کمال انسانی وابسته به شرایط خاص زمانی، مکانی و فرهنگی است و نمی‌توان آن را به صورت جهان‌شمول و یکسان

---

[144] Ibid.

[145] Herder, *Yet another History of Philosophy*, p. 188.

تعریف کرد. به عبارت دیگر، کمال انسانی همیشه ملی و زمان‌مند است و حتی در خاص‌ترین حالت، به فردیت و ویژگی‌های خاص فرد یا جامعه مربوط می‌شود. هیچ پیشرفتی در تاریخ بدون تأثیر مجموعه‌ای از عوامل مانند زمان، شرایط اقلیمی، ضرورت‌ها، رویدادهای جهانی یا حتی حوادث تصادفی سرنوشت رخ نمی‌دهد. بنابراین، زندگی انسانی و فرهنگی یک فرآیند پیچیده و وابسته به شرایط خاص است و تنها با در نظر گرفتن تمامی این عوامل می‌توان به درک حقیقی از توسعه فرهنگی و تاریخی ملت‌ها رسید.

> اساطیر هر قومی بیان‌گر شیوه خاصی است که آن مردم از طریق آن به طبیعت نگاه می‌کردند؛ به‌ویژه اینکه آیا از ویژگی‌های اقلیمی و سرشتی خود، خوبی یا بدی را غالب می‌دیدند، و چگونه تلاش می‌کردند تا یکی را از طریق دیگری توضیح دهند.[۱۴۶]

برای نتیجه‌گیری، دیدگاهی که با استعانت از این دستگاه فکری برای ما ترسیم می‌شود، تصویری از انسان را به نمایش می‌گذارد که در معنای خاص و دستیابی به خودآگاهی‌اش منحصر به فرد است و معادل دیگران نیست. در این دیدگاه، هر انسان به‌عنوان موجودی با «معیار خاص خود» دیده می‌شود، که توافقی خاص برای اوست که تمام احساساتش را به یکدیگر مربوط می‌کند. این یگانگی در هدف و معنای زندگی انسان به‌طرزی معین و اصیل بیان می‌شود که به‌طور ویژه برای او مناسب است. این بدان معناست که انسان از نظر نگرش و ظرفیت، به‌طور اصیل از دیگر موجودات متفاوت است. این تفاوت است که انسان‌ها را آن‌طور که هستند می‌سازد و آن‌ها را به خودشان تبدیل می‌کند؛ اصیل برای خودشان. برلین در این زمینه معتقد است که نبوغ فردی انسان‌ها و فرهنگ‌ها در این ظرفیت بیان می‌شود.

در واقع، انسان از طریق اصالت خودآگاهی‌اش و چگونگی بیان این خودآگاهی نسبت به دیگر خودها در زندگی اجتماعی، خود را می‌شناسد. از طریق بیان اصیل خود، فرد خود را کشف می‌کند، خودآگاهی‌اش را انباشته و تقویت می‌کند، و موضع خود را نسبت به دیگران تعیین می‌کند؛ موضعی که او را در زندگی اجتماعی جهت‌دهی می‌کند. اما کشف خود، نیازمند مشارکت اصیل و خلاقیت در زندگی واقعی و از طریق روابط با دیگران است؛ بودن در ارتباط. در نتیجه، مرکز ثقل انسان در حال حرکت از خودکشفی به سوی مشارکت و خلاقیت است. این مشارکت، تعامل پیچیده نیروهای اجتماعی مختلف، قدرت‌های فردی، فعالیت‌ها و نگرش‌های خاصی را که در یک فرآیند تاریخی متنوع دست به دست هم می‌دهند تا روح و فرهنگ کلی مردم را شکل دهند، تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، *انسانیت* از همان حرکت به سوی مشارکت و پویسیس شناسایی می‌شود که از آن روح خاص *یک ملت* ناشی می‌شود. این استدلال برای درک حساب هگل از خودآگاهی اهمیت بالایی دارد.

---

[146] Herder, *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, p. 358.

نظریه شناسایی هگل

هگل با فلاسفه رمانتیک و به ویژه هردر این نظریه را به اشتراک می‌گذارد که هویت انسان در روابط اجتماعی شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، انسان موجودی است که از طریق ارتباط با دیگران خود را می‌سازد و بیان می‌کند. هگل معتقد است که فرد از طریق روابط اجتماعی به کشف و شناخت خود می‌پردازد، و این فرآیند تنها در ارتباط با دیگران ممکن است. بنابراین، کشف هویت انسان نه در انزوا بلکه در تعامل و شناخت متقابل با دیگران اتفاق می‌افتد. این فرآیند به سادگی یک تغییر از خودشناسی محض به فردیت فعال و مشخص نیست، بلکه به شکل یک حرکت فرنودین است. در این فرآیند، مرز میان «خود» و «دیگری» از بین می‌رود و فرد به تدریج درک عمیق‌تری از خود به عنوان موجودی در ارتباط با دیگران پیدا می‌کند. این فرآیند دیالکتیکی -فرنودین - همواره ادامه دارد و هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود. در نهایت، وقتی که خود و دیگری، ذهن و واقعیت عینی به یکدیگر می‌پیوندند، این اتحاد به تحقق کامل هویت انسانی منتهی می‌شود. به این ترتیب، هگل مفهوم هویت را فراتر از مجرد بودن می‌بیند و آن را به عنوان درک نفس[۱۴۷] خود از طریق اتحاد بین سوژه (فرد) و دنیای عینی تعریف می‌کند. این دیدگاه فرنودین هگل به شدت ضد دوگانه‌گرایانه است، چرا که جدایی میان شناخت ذهنی و دنیای عینی را رد می‌کند. به گفته تیلور، این دیدگاه فضایی برای تصوری از زندگی به عنوان یک موجود خودساز که در انزوا و جدا از بدن مادی خود عمل کند، باقی نمی‌گذارد.

> یکی از اصول بنیادی در اندیشه هگل این بود که سوژه و تمام وظایف او، هرچند «روحانی» باشند، ناگزیر باید در بدن تجلی یابند؛ و این تجلی در دو بعد مرتبط با هم صورت می‌گیرد: اول به عنوان «حیوانی عقلانی»، یعنی موجود زنده‌ای که می‌اندیشد؛ و دوم به عنوان موجودی بیانی، یعنی موجودی که تفکر او همیشه و به طور ضروری در یک واسطه خود را ابراز می‌کند.[۱۴۸]

این ادعای بنیادی هگل، یعنی اصل تجسد ضروری[۱۴۹] - تحقق یا ظهور ذهن و هویت انسانی در یک بدن مادی و به‌طور کلی در دنیای فیزیکی - به‌عنوان ابزاری برای دستیابی به هویت انسانی، هگل را در موقعیتی قرار می‌دهد که او به‌طور اساسی به چالش کشیدن مفهوم سنتی و نظری از «خویش» می‌پردازد و به‌جای آن تصوری غنی‌تر و پیچیده‌تر از هویت انسان توسعه می‌دهد.

---

[147] Self-realization
[148] Taylor, *Hegel*, pp. 82-83.
[149] Necessary embodiment.

در این تصور جدید، هویت فرد نه‌فقط به‌عنوان یک موجود مجرد و انتزاعی تعریف می‌شود، بلکه به‌طور هم‌زمان، به معنای حالتی است که فرد در جستجوی آن است، یعنی شرایطی که او به‌سوی آن حرکت می‌کند و به آن می‌رسد. به عبارت دیگر، هگل نه تنها روش فرنودین کشف خود و ادراک نفس را که در آن انسان با هم‌راستایی و هم‌پیوستگی با عرصه طهور ذهن به حقیقت خود می‌رسد، مورد تأکید قرار می‌دهد، بلکه این فرآیند او را به تلاش برای رسیدن به نوعی اتحاد و هم‌آهنگی با «ظهور هویت انسانی در بیرون» سوق می‌دهد؛ به این معنا که انسان باید از طریق روابط اجتماعی و فرهنگی، که خود را در آن‌ها می‌یابد و بیان می‌کند، به خودشناسی دست یابد. در این دیدگاه هگلی، دو قطب متضاد - سوژه (من) که به‌گونه‌ای نظری و انتزاعی تعریف می‌شود، و دنیای پیرامون که شامل واقعیت‌های خارجی و دیگران است - به‌طور بنیادی به سازگاری می‌رسند. این یعنی ما نه تنها به‌دنبال آن هستیم که خود را در آینه جهان بیرونی به رسمیت بشناسیم، بلکه تلاش داریم تا از محدودیت‌های ادراک انتزاعی خویشتن خویش و انزوای فردی فراتر برویم و به وحدتی بیانی و ارتباطی با دیگران دست یابیم.

نکته مهم در این فرآیند وحدت این است که این اتحاد نه با از دست دادن استقلال عقلانی و فردی انسان صورت می‌گیرد، بلکه این اتحاد براساس استقلال فرد استوار است. به این معنی که فرد در این فرآیند ادراک نفس خویش، نه تنها از استقلال دست نمی‌کشد، بلکه این استقلال به‌عنوان عاملی برانگیزنده برای اتحاد و هم‌گرایی با دیگران عمل می‌کند. در نهایت، هدف هگل غلبه بر دوگانگی و تفاوت‌های میان سوژه (من) و شیء (دنیای بیرونی) است و به‌دنبال آشتی دادن این دو قطب متضاد و اتحاد آن‌ها در یک کلیت واحد است. در این راستا، تیلور به‌درستی اشاره می‌کند که هگل این ایده را مطرح می‌کند که تحقق هویت فرد نه در انزوا، بلکه از طریق روابط اجتماعی و تعاملات با دیگران به‌وجود می‌آید، و این فرآیند هم‌زمان با حفظ خودمختاری عقلانی فرد ادامه می‌یابد.[۱۵۰]

این استدلال به نوعی دیدگاه پویا و تکاملی از «خویشتن» اشاره دارد که در آن اتحاد فرد با دیگران نه تنها هویت او را تهدید نمی‌کند، بلکه به شکلی مثبت به حفظ و تقویت هویت فردی او کمک می‌کند. در این الگوی ادراک و تعریف هویت، وحدت فرد با دیگران موجب نمی‌شود که فردیت او زایل شود، بلکه این اتحاد باعث حفظ آزادی و استقلال فرد می‌شود و به‌طور همزمان هویت خاص و منحصر به فرد او را امتداد می‌دهد. این به این معناست که فرآیند فرنودینی که در آن تفاوت‌ها و تمایزها از میان برداشته می‌شوند، به جای از بین بردن فردیت، موجب تحول آن در یک بستر اجتماعی پویا و سازنده می‌شود. به عبارت دیگر، در این فرآیند فرنودین، از طریق وحدت با دیگران و از بین بردن مرزهای تفاوت میان خود و دیگران، فردیت به‌گونه‌ای بازتعریف می‌شود که نه تنها از بین نمی‌رود، بلکه در بستر اجتماعی و در تعامل با دیگران شکل می‌گیرد. این فرآیند اتحاد، هم‌زمان هم غیرقابل اجتناب و هم ضروری است، چرا که تحقق هویت انسان به این وابسته است که او در جامعه با دیگران

---

[150] Taylor, *Hegel*, p. 67.

متحد شود. این وحدت نه تنها ضروری است بلکه اساس شکل‌گیری یک زندگی اجتماعی عقلانی و خودمختار است.

این تحول در هویت فردی به‌طور خاص از طریق یک تعامل فرنودین و تکاملی میان سوژه (فرد) و شیء (عوامل اجتماعی و محیط پیرامونی) صورت می‌گیرد. این تعامل باعث می‌شود که فرد به شکلی از هویت دست یابد که در ذات خود اجتماعی است، به این معنا که هویت فرد تنها در ارتباط با دیگران و در بستر اجتماعی تحقق می‌یابد. در این فرآیند، فرد از انزوای خود بیرون آمده و در جامعه تعالی می‌یابد، جایی که تمایزات و دوگانگی‌های میان سوژه و شیء از بین می‌رود. در نهایت، این دیدگاه باعث بازتعریف مفهوم «استقلال» می‌شود. درحقیقت، استقلال فردی نه تنها به معنای بریده بودن از جامعه، بلکه به معنای توانایی فرد برای ادغام در یک زندگی اجتماعی وسیع‌تر و فعالانه شکل‌گرفتن در آن است. همان‌طور که تیلور اشاره می‌کند، خودمختاری به‌طور جدیدی در این فرآیند تعریف می‌شود: ترکیبی از «استقلال فردی» و «ادغام در زندگی وسیع‌تر و اجتماعی».[۱۵۱]

در این توصیف از «خویش»، به فرآیندی دیالکتیکی ارجاع داده می‌شود که در آن فرد، با آگاهی روزافزون از ضرورت تبدیل شدن به بخشی از کلیتی بزرگ‌تر، به اتحاد با دیگران دست می‌یابد. این اتحاد نه تنها هویت فرد را تهدید نمی‌کند، بلکه باعث بیان آگاهانه و آزادانه خود در چارچوب یک وحدت مشخص می‌شود. در اینجا، این هم‌زمانی، به‌عنوان فرآیندی که فرد را به عضوی از جامعه‌اش تبدیل می‌سازد، اهمیت دارد. یعنی انسان به‌طور طبیعی و ضروری باید خود را در رابطه با دیگران و در درون جامعه تعریف کند، نه اینکه به‌عنوان موجودی منزوی و مستقل بتواند خویشتن خویش را دریابد. نکته کلیدی در این بحث این است که این فرآیند با «روح تاریخ» هم‌راستا است. این روح به‌عنوان نیرویی در نظر گرفته می‌شود که سوژه (فرد) را به خود بازمی‌گرداند و آن را از حضور حضور مادی خود جدا می‌کند. در این چارچوب، روح تاریخ باید به‌طور «غایت‌شناسانه»[۱۵۲] درک شود، به این معنی که فرآیند خودآگاهی عقلانی به‌طور تدریجی در جهت تحقق آزادی کامل و خودآگاهی عقلانی تکامل پیدا می‌کند. این یعنی فرد به‌طور طبیعی از طریق این فرآیند، به تدریج به درک آزادی و خودآگاهی عقلانی می‌رسد، و این حرکت هدفمند است.

در این نظر، تاریخ نه به‌عنوان یک مجموعه از رویدادهای تصادفی، بلکه به‌عنوان فرآیندی پیوسته و هدفمند که در آن مفهوم آزادی به‌طور کامل آشکار می‌گردد، توصیف می‌شود. این آزادی نه تنها به‌صورت ذهنی (آزادی فردی)، بلکه در عمل و در ارتباطات اجتماعی (آزادی عینی) نیزقابل ادراک می‌شود. این فرآیند در طول تاریخ در جوامع مختلف و در زندگی افراد مختلف به‌طور فزاینده‌ای شفاف‌تر می‌شود و به شکل‌گیری یک هویت اجتماعی و فردی کمک می‌کند که در آن فرد نه تنها خود را در اجتماع می‌یابد، بلکه خودآگاهی‌اش به‌طور کامل در جامعه تحقق می‌یابد. به‌طور خلاصه، این فرآیند منجر به اتحاد

[151] Ibid., 78.
[152] Teleological

«خود» و «شیء» در امر مطلق می‌شود. در اینجا، «خود» به‌عنوان فرد و «شیء» به‌عنوان جامعه و واقعیت‌های خارجی مورد اشاره قرار دارند.[153] این اتحاد بین آزادی‌های ذهنی، آزادی‌های عینی، و مطلق به نوعی وحدت معنایی می‌رسد که در آن فرد به تحقق نهایی هویت خود دست می‌یابد. این نگرش به مفهوم هویت نشان می‌دهد که «خودآگاهی عقلانی» نه تنها به‌عنوان خودآگاهی فردی، بلکه به‌عنوان خودآگاهی اجتماعی و تاریخی نیز باید درک شود. این خودآگاهی از طریق تعاملات فردی و اجتماعی و در درون تاریخ به اوج خود می‌رسد و فرد در نهایت به تحقق نهایی خود می‌رسد.

این فرایند درک نفس خویش و رسیدن آن به شکل‌گیری هویت اجتماعی به‌عنوان تجربه‌ای اجتماعی که از آزادی مطلق آگاه است و در پی آن می‌باشد، به‌طور خاص در چارچوب دیالکتیک «آگاهی» در پدیدارشناسی روح توصیف شده است. در این کتاب، موجود خودآگاه از طریق فرآیند شناخت متقابل با دیگر سوژه‌ها به درک و آگاهی از خود دست می‌یابد.[154] به عبارت ساده‌تر، مفهوم «شناخت» این است که یک موجود تنها زمانی می‌تواند به آگاهی از هویت و خود واقعی‌اش برسد که وارد یک رابطه‌ی متقابل از شناخت با موجود دیگری شود. یعنی هیچ‌گاه فرد نمی‌تواند تنها به‌طور مستقل و در انزوا به شناخت از خود دست یابد؛ بلکه باید در تعامل با دیگران قرار گیرد تا این شناخت محقق شود. در این فرآیند، «شناخت» نقش مهمی در انتقال فرنودین فرد به جامعه (مردم) ایفا می‌کند، جایی که تمامی ارتباطات و مبادلات اجتماعی ساختار یافته و اتفاق می‌افتد. این بدان معناست که فرد در ارتباطات اجتماعی است که هویت و جایگاه خود را می‌یابد. در تفسیر فرنودین آگاهی «شناخت» به این معنی است که وقتی آگاهی عادی به‌طور دقیق مورد بررسی قرار می‌گیرد، در نهایت در تضادهایی فرو می‌ریزد که این تضادها خود را به شکلی کامل‌تر و معتبرتر آشکار می‌کنند.

بنابراین، شناخت به‌عنوان شرطی برای رشد و تکامل فردیت واقعی و همچنین اساس «زندگی اخلاقی» شناخته می‌شود. در این زندگی اخلاقی، اثبات هویت فردی به‌طور مستقیم به حمایت و تایید دیگران بستگی دارد. در حقیقت، هویت فردی در معنای عمیق و کامل خود تنها زمانی تحقق می‌یابد که فرد هویت دیگران را نیز به رسمیت بشناسد. این بدان معناست که زمانی که فرد به درک این نکته برسد که مفهوم «من» نمی‌تواند بدون ادراک «ما» وجود داشته باشد، هویت واقعی و کامل خود را می‌یابد. به عبارت دیگر، این فرایند به‌طور ضروری مستلزم این است که «من» به «ما» تبدیل شود، یعنی فردیت واقعی از درک و پذیرش ارتباط متقابل با دیگران به دست می‌آید.

در این فرایند فرنودین دوگانه از مفهوم خویش، واضح است که شناخت فراتر از دستیابی به هویت و قطعیت خود می‌رود و به موضوعی مربوط به زندگی واقعی در رابطه‌ای

---

[153] Taylor, *Hegel*, p. 88.

[154] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, A. V. Miller trans. (Oxford: Oxford University Press, 1977). The quotes from Hegel's *Phenomenology of Spirit* are referred to in this writing in terms of paragraph number.

پیوسته با دیگران تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر، ادراک عینی «خویشتن» تنها زمانی تحقق می‌یابد که بر تحقق یا ظهور ذهن و هویت انسانی در یک بدن مادی در دنیای پیرامونی زندگی قابل درک و اجرا باشد. این فرآیند فرنودین دوگانه باعث می‌شود خودآگاهی و تمایل به بودن به‌طور همزمان در هم تنیده شوند. درحقیقت، فرد نه تنها خواهان زندگی آگاهانه است، بلکه زندگی واقعی و زنده را نیز می‌طلبد. «انسان نمی‌تواند صرفاً یک «من» ساده باقی بماند که تنها خود را مشابه و یکسان با خودش بداند، زیرا او برای زندگی به چیزهای بیرونی، زندگی بیرونی نیاز دارد».[۱۵۵] به عبارت دیگر، از طریق خودآگاهی، فرد به تمایل انسانی خود برای شناخته شدن به‌عنوان موجودی خودآگاه پی می‌برد و بالعکس – میل به شناخته شدن اولین مرحله برای رسیدن به شناخت است. در این فرایند فرنودین، مشاهده می‌شود که تمایل به شناخت از سوی یک فرد خودآگاه دیگر، که تمایل فرد را به‌عنوان یک «خویش» به رسمیت می‌شناسد، از فرآیند خودشناسی برمی‌خیزد و در عوض از طریق پیروی از دیالکتیک تحقق می‌یابد؛ تحقق به‌وسیله یک خودآگاهی دیگر. بنابراین، به ایده اصلی می‌رسیم که فرد برای شناخت خود به شناسایی هم‌نوعان خود نیاز دارد.

> سوژه به واقعیت خارجی وابسته است. اگر قرار باشد که او کاملاً در خانه خود باشد، این واقعیت خارجی باید آن‌چه را که او هست، بازتاب دهد. در دیالکتیک خواسته، ما با اشیاء بیگانه روبه‌رو می‌شویم که سپس آن‌ها را نابود کرده و در خود می‌گنجانیم؛ آن‌چه ضروری است، واقعیتی است که باقی بماند و در عین حال بیگانگی خود را از بین ببرد، واقعیتی که در آن سوژه بتواند خود را بیابد. و او این را در دیگر انسان‌ها می‌یابد، به شرطی که آن‌ها او را به‌عنوان یک انسان به رسمیت بشناسند.[۱۵۶]

آگاهی از خود بدین‌وسیله با تمایلی برای به‌رسمیت شناخته‌شدن توسط یک موجود خودآگاه دیگر مشخص می‌شود و در عوض، تمایل به به‌رسمیت شناختن دیگری که او را به‌رسمیت شناخته است. به زبان بهتر، آگاهی از خود بدین‌صورت تعریف می‌شود که فرد تمایل دارد توسط یک موجود خودآگاه دیگر به‌رسمیت شناخته شود. در این فرآیند، فرد نه تنها به‌دنبال شناسایی خود از سوی دیگران است، بلکه در عوض، تمایل به شناسایی و به‌رسمیت شناختن دیگری که او را به‌رسمیت شناخته است، نیز دارد. این وضعیت به نوعی تعامل متقابل و تبادل می‌انجامد که به‌طور مؤثر فرآیند آگاهی از خود را هدایت می‌کند. این تعامل، به‌ویژه در روش فرنودین گادامری، به‌صورت مبارزه‌ای از نفی به‌سوی وحدت با دیگران توصیف می‌شود؛ یعنی فرد از طریق تعامل با دیگران و شناسایی متقابل می‌تواند به وحدت و درک معنای عمیق‌تری از خود برسد. به‌عبارتی، این مبارزه در حقیقت از آگاهی فردی از خود به

---

[155] Taylor, *Hegel*, p. 152.
[156] Taylor, *Hegel*, 152.

سمت دستیابی به وحدت شخصیتی و اجتماعی از طریق شناخت متقابل پیش می‌رود[157]. به همین دلیل، تیلور توضیح می‌دهد که تلاش برای به‌رسمیت شناخته‌شدن تنها یک تلاش برای یافتن و تأسیس هویت فردی نیست، بلکه به‌دنبال حفظ تمامیت و شرافت هر دو طرف است؛ هم شناسنده و هم شناخته‌شده. در این فرآیند، هر دو طرف باید به‌طور متقابل یکدیگر را به‌رسمیت بشناسند تا این مبارزه به‌ثمر نشیند و وحدت حقیقی میان آنها حاصل شود.

> مخاطب من در وجود من دیگری را می‌بیند، اما دیگری که بیگانه نیست و با خود او یکی است؛ اما این لغو بیگانگی من چیزی است که من نیز باید در تحقق آن کمک کنم.[158]

شناسایی باید به‌طور متقابل و دوجانبه باشد، نه به معنای شناسایی یک‌طرفه‌ای که «ارباب» در ابتدا به‌دنبال آن است. در دیالکتیک «ارباب-برده» هگل، در این شرایط مرحله‌ای که در آن آگاهی از خود به‌دست می‌آید، نادرست و خودشیفته گونه است، زیرا ارباب قادر نیست و تمایلی هم ندارد تا به‌طور واقعی خود را در دیگری ببیند. در این مرحله ابتدایی از تحقق هویت، آگاهی از خود همچنان در جستجوی خویش است و هنوز نمی‌تواند به‌طور کامل خود را در تعامل با دیگران بشناسد، به همین دلیل به تسلط خویش بر دیگران تمایل پیدا می‌کند. این تمایل به تسلط و انحصار به‌طور ماهوی متناقض است زیرا انسان «ارباب» در یک مرحله ناتمام و ناپخته از تاریخ، می‌خواهدتوسط دیگری مورد شناسایی قرار گیرد، بدون اینکه خود به‌طور متقابل آن دیگری را شناسایی کند. به عبارت بهتر، در این وضعیت هر طرف این تناقض یکدیگر را به‌گونه‌ای می‌بیند که گویی همانند خود عمل می‌کند و همین‌طور خود را همانند دیگری می‌بیند. در این فرآیند که به هدف دستیابی به آگاهی از خود است، هیچ نوع تحول و تغییر واقعی بین دو موجود خودآگاه رخ نمی‌دهد، زیرا شناسایی متقابل و دوجانبه که اساس آگاهی از خود است، نمی‌تواند در این وضعیت ممکن باشد. در نتیجه، هیچ یک از طرفین قادر نیست هویت واقعی خود را در دیگری بیابد و در این وضعیت ناتمام اجتماعی، جهان اجتماعی نیز به‌طور واقعی میانجی‌گری نمی‌شود و وحدتی شکل نمی‌گیرد. در این وضعیت نابرابر، شناسایی یک‌جانبه‌ای وجود دارد که در آن یکی از طرفین تمایل دارد شناسایی دیگری را نادیده بگیرد و تنها خود را به‌رسمیت بشناسد. مبارزه در این وضعیت به‌جای ایجاد وحدت و شناسایی متقابل، به انکار خواسته‌های برابر دیگری برای شناسایی خود منتهی می‌شود، و در نتیجه هیچ شناسایی واقعی و متقابل بین دو فرد خودآگاه نمی‌تواند به دنیای واقعی منتقل شود.[159]

---

[157] Hans-Georg Gadamer, "Hegel's Dialectic of Self-Consciousness," in Hans-Georg Gadamer, *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, Christopher F. Smith trans. (New Haven: Yale University Press, 1976), p. 156.

[158] Taylor, *Hegel*, p. 153.

[159] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 184.

تمایل به دستیابی به امر شناسایی بصورت یک‌جانبه، که معمولاً از طریق ابزارهای اجبار و فشار تحمیل می‌شود، نشان‌دهنده مرحله‌ای ابتدایی از زندگی اجتماعی است که هنوز به‌طور کامل به‌طور اجتماعی‌شده و انسان‌وار درنیامده است. منظور از این عبارت این است که زمانی که فردی خود را به‌طور اجباری بر دیگری تحمیل می‌کند و حق دیگری را برای شناسایی متقابل انکار می‌کند، در واقع روابط میان این افراد هنوز در سطح روابط ارباب-برده‌ای قرار دارد، یعنی روابط نابرابر و غیر انسانی که در آن طرفین نتوانسته‌اند یکدیگر را به‌طور متقابل به‌رسمیت بشناسند. این وضعیت نشان‌دهنده ناتمام بودن یا عقب‌ماندگی اجتماعی است. در چنین وضعیتی، جهان همچنان توسط فرد به‌عنوان یک فضای بیگانه و دیگر تلقی می‌شود؛ یعنی فرد نمی‌تواند آن را بخشی از خودش و یا در ارتباط با هویت خود ببیند. به این ترتیب، فرد از برقراری ارتباط واقعی با دیگران و شناسایی متقابل خود با آن‌ها اجتناب می‌کند. روابط بین دو فرد خودآگاه در چنین وضعیتی نابرابر و محدود می‌ماند و هر فرد تنها در چارچوب خواسته‌های خود عمل می‌کند، بدون آنکه به نیازها و خواسته‌های دیگران توجه کند. در چنین شرایطی، فرد نمی‌تواند خود را در دیگری ببیند و آگاهی کامل از خود در چنین دنیای نابرابری تحقق نمی‌یابد.

آگاهی واقعی از خود تنها از طریق شناسایی متقابل میان افراد به‌دست می‌آید. این فرآیند شناسایی متقابل به این معناست که دو خودآگاه یکدیگر را به رسمیت می‌شناسند و این شناسایی متقابل است که به هریک از آن‌ها کمک می‌کند تا خود را به‌طور کامل بشناسند. بنابراین، آگاهی از خود نه در انزوا و جدایی، بلکه در تعامل متقابل با دیگری به دست می‌آید. این آگاهی از خود، زمانی به تحقق می‌رسد که یک فرد خودآگاه، به‌طور واقعی و آزاد، در تعامل با دنیای عینی و دیگر افراد قرار گیرد. در این تعامل، دیگران که خواهان شناسایی متقابل هستند، پاسخ مثبت دریافت می‌کنند و در نتیجه واقعیت بیگانه (که ابتدا به‌عنوان دیگر و بیگانه دیده می‌شد) از بین می‌رود. در این فرآیند، تمامیت هر دو طرف بازسازی می‌شود و هویت اجتماعی آن‌ها به‌طور واقعی به دست می‌آید. این آگاهی از خود، که در واقع در خودآگاهی دیگری شکل می‌گیرد، به جهان اجتماعی معنای کلی و جامع‌تری می‌بخشد. در نهایت، این فرایند به جایی می‌رسد که فرد دیگر به‌عنوان یک «من» صرف باقی نمی‌ماند. بلکه او به یک «من» تبدیل می‌شود که در «من» دیگری شناخته می‌شود، و از این رو به‌طور پدیدارشناسانه به یک «ما» تبدیل می‌شود.[۱۶۰] این تحول را هگل به‌طور واضح بیان می‌کند: «آگاهی از خود زمانی در و برای خود وجود دارد که و به‌دلیل آنکه این آگاهی برای دیگری وجود دارد».[۱۶۱] این گفته به این معناست که تنها زمانی فرد می‌تواند خود را بشناسد که دیگری او را به‌عنوان یک انسان واقعی و خودآگاه شناسایی کند.

---

[160] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 184.
[161] Ibid., p. 185.

در این نگرش، آگاهی از خود به‌عنوان یک فرآیند پیچیده‌تر از هم‌انگاری ساده با خویش[162] مطرح می‌شود. به این معنا که آگاهی از خود فقط به معنای «من = من»[163] نیست. بلکه آگاهی از خود به‌طور عمیق‌تر و پیچیده‌تر، درواقع، موجودی است که خود را در دیگری می‌یابد، او را می‌شناسد و مورد شناسایی متقابل قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، فرد نه تنها خود را از درون می‌شناسد، بلکه تجسد و تحقق خود را در دیگری مشاهده می‌کند و از طریق همین دیگری است که به آگاهی کامل از خود دست می‌یابد.[164] این بدان معناست که خودآگاهی نه یک روند انزوا و جدا بودن، بلکه یک فرآیند متقابل است که در آن فرد به‌طور فعال در تعامل با دیگری به خود می‌پردازد. همچنین، آگاهی از خود به معنای انضمام دیگران به خود و یا تصاحب یک‌جانبه آنها نیست. بلکه این آگاهی یک تعامل دوسویه و ارادی است که در آن فرد نه تنها خواهان شناسایی خود توسط دیگران است، بلکه آماده است تا خود را به‌طور آگاهانه و محترمانه به دیگری بشناساند. این شناسایی متقابل دو مرحله اصلی را دربرمی‌گیرد: یک طرف که شناسایی‌کننده است و طرف دیگر که شناسایی‌شده. هرکدام از این طرف‌ها نه تنها دیگری را بلکه خود را نیز به‌عنوان موجودی خودآگاه به‌رسمیت می‌شناسد.

هگل در این زمینه بیان می‌کند که دستیابی به تمامیت و کمال خودآگاهی، نیازمند عبور از هر دو سوی این مسیر است. یعنی فرد باید بتواند هم خود را به‌عنوان یک موجود خودآگاه بشناسد و هم دیگری را در همین موقعیت قرار دهد. در نهایت، شناسایی متقابل مهم‌ترین و اساسی‌ترین بخش این فرآیند است، زیرا تنها از طریق این تعامل است که هر طرف می‌تواند به‌طور واقعی خود را در دیگری ببیند. درک شناسایی به‌عنوان پیش‌شرطی برای ذهنیت اجتماعی به این معناست که فرد باید خواسته‌ها و تمایلات شخصی خود را از حالت فردی و محدود به وضعیت جمعی‌تر و بالاتر ارتقاء دهد. این تغییر و تصعید خواسته‌ها موجب تحقق یک وحدت روحانی می‌شود که در آن تمامی موجودات انسانی نه به‌عنوان «من»های مجزا بلکه به‌عنوان یک «ما» به هم پیوسته و مشترک دیده می‌شوند. این تغییر دیدگاه و فهم اجتماعی باعث می‌شود که آگاهی از خود نه تنها در فرد، بلکه در ارتباط با دیگری و در سطح جامعه به دست آید. «آگاهی از خود زمانی در و برای خود وجود دارد که و به‌دلیل آن که برای دیگری وجود دارد.[165]

همانطوری که توضیح داده شد، آگاهی از خود تنها یک هم‌انگاری ساده از «خویش» نیست که به معنای «من = من» باشد. بلکه آگاهی از خود فرآیندی است که در آن فرد خود را در دیگری می‌بیند، تجسم خود را در دیگری می‌یابد و از طریق این تعامل با دیگری به درک و شناخت عمیق‌تری از خود دست پیدا می‌کند. در این فرآیند، فرد نه تنها خود را به‌عنوان یک موجود خودآگاه درک می‌کند، بلکه دیگری را نیز به‌عنوان موجودی خودآگاه به رسمیت می‌شناسد. به این ترتیب، آگاهی از خود همچنین به معنای تمایل به یکی شدن با دیگران به

---

162 A mere self-coincidence.
163 The 'I'='I'.
164 Taylor, *Hegel*, p. 150.
165 Taylor, *Hegel*, p. 156.

شکلی یک‌جانبه هم نیست. بلکه این آگاهی از خود در نهایت برپایه شناسایی متقابل و ارادی استوار است؛ فردی که می‌خواهد شناخته شود و در عین حال آماده است تا دیگری را نیز به رسمیت بشناسد. در این فرایند، دو مرحله از شناسایی به وجود می‌آید: یکی شناسایی‌کننده و دیگری شناسایی‌شده. در هر دو حالت، هرکدام از طرفین دیگری را به‌عنوان موجودی خودآگاه شناسایی می‌کند و در این تعامل به شناختی دوطرفه از خود و دیگری دست می‌یابد. همانطور که گفته می‌شود، «دستیابی به تمامیت نیازمند عبور از هر دو مسیر این فرآیند است، و در نهایت شناسایی متقابل، اساس این تکامل است».[۱۶۶]

در این راستا، به زبان هگل، تمایل به شناسایی نه تنها برای خود است، بلکه به‌طور هم‌زمان برای دیگری نیز هست. به عبارت دیگر، فرد خواهان شناسایی است تا خود را به‌عنوان یک «من» به‌طور کامل درک کند، اما این شناسایی تنها زمانی به حقیقت می‌رسد که دیگری نیز او را به رسمیت بشناسد و خود را در آن دیگری به‌عنوان یک موجود خودآگاه بیابد. شناسایی به‌عنوان پیش‌نیاز برای ذهنیت اجتماعی این نکته را نشان می‌دهد که خواسته‌های فردی باید به سطحی فراتر از خودخواهی فردی صعود کنند. این فرآیند ترانسموتاسیون یا تصعید، به معنای ارتقای سطح آگاهی فردی به سوی یک وحدت روحانی است که در آن همه انسان‌ها نه تنها «من» بلکه «ما» به‌عنوان یک جامعه‌ی واحد و یکپارچه شناخته می‌شوند.

> آن‌چه که همچنان پیش روی آگاهی قرار دارد، تجربه کردن آن‌چه است که روح تاریخ است؛ این ماهیت مطلق که اتحاد آگاهی‌های خودآگاه مستقل مختلف است، که در تضاد خود، آزادی و استقلال کامل را تجربه می‌کنند: «من» که همان «ما» است و «ما» که همان «من» است.[۱۶۷]

زمانی که شناسایی متقابل از سوی هر دو طرف خواسته می‌شود، دنیای ناتمام و ناقص مادی فردی به دنیای اجتماعی دگرگونی پیدا می‌کند؛ جایی که مسیر اصلی به سوی تمامیت و کمال، از طریق توافق متقابل میان طرفین مشخص می‌شود. در این حالت، هر فرد از برابری و عدالت در برخورد با تفاوت‌های خود بهره‌مند می‌شود. برای رسیدن به این هدف، خود باید در جهت تغییر و تحول درونی گام بردارد؛ به این معنا که اراده آگاهانه باید از فردیت محدود فراتر رود و به تجسد خودآگاهانه موجودیت جهانی دست یابد. این فرآیند تغییر ما را به نقطه‌ای مهم می‌رساند: در واقع، در هنگام انتقال و تغییر چیزها، خود ما نیز تغییر می‌کنیم. همان‌طور که تیلور بیان می‌کند، «با ایجاد بازتابی ثابت از خود به‌عنوان موجودات جهانی، ما به همین موجودات تبدیل می‌شویم».[۱۶۸] شناسایی متقابل به این معنا، به‌طور مؤثری مقاومت‌های خودشیفتگان را در برابر اجتماعی‌شدن و انسان‌سازی جهان برطرف می‌کند. این شناسایی متقابل، فرد را به انسانیت خود تبدیل کرده و به نوبه خود دنیای او را به عرصه‌ای از

---

[166] Ibid.
[167] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 189.
[168] Ibid., 177.

فعالیت‌های انسانی واقعی بدل می‌سازد. در زیر، نقل‌قولی از هگل آمده است که این نظر را تأیید می‌کند و شناسایی متقابل را به‌عنوان مسیری به سوی اجتماعی‌شدن دنیای زیستی مطرح می‌سازد:

هر یک برای دیگری نقشی به‌عنوان واسطه ایفا می‌کند که از طریق آن هر فرد خویش را می‌سازد و به یکپارچگی با خود می‌رسد؛ و هر یک هم برای خویش و هم برای دیگری، موجودی فوری است که تنها از طریق این میانجی‌گری به چنین موجودی تبدیل می‌شود. آن‌ها خود را به‌عنوان کسانی می‌شناسند که یکدیگر را به‌طور متقابل شناسایی می‌کنند.[۱۶۹]

با توجه به این نکات، می‌توان این‌طور استدلال کرد که ارتباطات میان آگاهی از خویش، آگاهی از خویشتن دیگری و زمینه زندگی اجتماعی از طریق شناسایی متقابل تسهیل می‌شود. از آنجا که شناسایی متقابل با آگاهی کامل از ضرورت و توجیه آن انجام می‌شود، این امر مسیر را برای زندگی اجتماعی هموار می‌سازد؛ جایی که «بودن برای خود» و «بودن برای دیگری» در قالب زندگی اخلاقی به تعالی می‌رسند. نتیجه این فرایند پذیرش کامل کرامت برابر و ارزش یکسان تمام کسانی است که در این شناسایی متقابل شرکت دارند. به عبارت دیگر، انسانی که از طریق تغییر ارادی خود و نهادها و رفتارهای اجتماعی، به وحدت با دیگران دست می‌یابد، راه را برای وجودی بزرگ‌تر از خود هموار می‌کند. این بدین معناست که از طریق تصعید دو طرف در فرایند شناسایی متقابل، معنای واقعی تاریخ آشکار می‌شود؛ تاریخ که فراتر از بنیادهای انسانی خود در یک دوره خاص حرکت کرده و برای آینده بشریت گشوده می‌شود. تاریخ، همان‌طور که تیلور بیان می‌کند، نمی‌تواند صرفاً از طریق اهداف آگاهانه انسان‌ها توضیح داده شود، بلکه باید از طریق اهداف بزرگ‌تر و روح جمعی (روح تاریخ) تبیین گردد.

آن‌چه باید در معنای عمل عمدی تحقق یابد، نه تحول نهادین تاریخ است، چرا که این‌ها دیگر نمی‌توانند به‌طور عمدی در این معنا دربرگرفته شوند، بلکه شناسایی آن‌چیزی است کهروح تاریخ درحال پیش‌بردن آن و ارتباط دادن خود به آن است.[۱۷۰]

نگاهی دقیق‌تر به این استدلال نشان می‌دهد که اراده برای مشارکت در فرآیند شناسایی متقابل، که خواسته‌ای است برای یک موجود خودآگاه دیگر فراتر از خود، یک یقین فوری است که دنیای زیستی را آگاه می‌سازد. این مرکزی بودن، وظیفه تغییر مسیر تاریخ برای اجتماعی‌شدن و انسان‌سازی را مطرح می‌کند و نه صرفاً تفسیر دنیای زیستی همان‌طور که فلاسفه معمولاً انجام می‌دهند. «وظیفه انسان اکنون شناسایی است، و شناسایی به‌وضوح، نه

[169] Ibid., 184.
[170] Taylor, *Hegel*, p. 74.

از طریق یک شهود مبهم که به خودمختاری عقلانی او خدشه وارد کند؛ و بنابراین اوج تحقق انسان، که در واقع تحقق روح تاریخ می‌باشد، در آگاهی فلسفی نهفته است».[۱۷۱]

فرآیند آگاهی از خود و نقش تعامل با دیگران در تحقق آن نوعی اطمیان از خویش و ایقان نسبت به آنرا نیز باعث می‌شود. در اینجا مفهوم «اطمینان» به‌عنوان گذرگاهی برای دستیابی به حقیقت آگاهی از خویش، به‌ویژه از طریق شناسایی متقابل با دیگران، مطرح می‌شود. این اطمینان به‌طور خاص به آن نوع آگاهی از خود اشاره دارد که به‌واسطه شناسایی دیگری به‌دست می‌آید. در دنیای ناتمام و ناتوان از شناخت کامل، موجود خودآگاه تنها زمانی به «اطمینان از خود» می‌رسد که بر «دیگری» غلبه کند؛ به این معنا که خود را از طریق مقابله با دیگری که به‌عنوان موجودی مستقل به‌خود معرفی می‌شود، می‌شناسد.[۱۷۲] با این حال، دیگری نیز خودآگاه است و هویت خود را از طریق استقلال خود تجربه می‌کند. در واقع، هر فردی برای اینکه هویت خود را بشناسد، باید دیگران را به‌عنوان بخشی از فرآیند شناخت خود به رسمیت بشناسد. این مفهوم به‌طور خاص بر این تأکید دارد که آگاهی از خود و استقلال شخصی نه تنها در «انفراد» بلکه در ارتباط با دیگران و شناسایی متقابل آن‌ها معنا پیدا می‌کند. این فرآیند متقابل، که به نوعی به وابستگی دوطرفه اشاره دارد، موجب از بین رفتن خودخواهی فرد می‌شود و او را به موجودی مستقل و اجتماعی تبدیل می‌کند. در نتیجه، انسان نه تنها از نظر فردی خودآگاه می‌شود، بلکه در تعامل با دیگران است که هویت و انسانیت او تحقق می‌یابد. در نهایت، «وجود برای خود» و «وجود برای دیگری» در فرآیند شناسایی متقابل به یکدیگر پیوند می‌خورند، به‌طوری که فرد فقط در صورتی وجود دارد که توسط دیگری به رسمیت شناخته شود.[۱۷۳]

انسان به‌عنوان موجودی که برای رسیدن به آگاهی از خود به شناسایی متقابل نیاز دارد، موجودی خودآگاه است که در دنیای زیستی و اجتماعی‌شده زندگی می‌کند. او به‌عنوان یک فرد اجتماعی، همان‌طور که تیلور اشاره می‌کند، آموخته است که تحول در دنیای زیستی مستلزم آن است که او یک موجود جهانی باشد؛ موجودی که تفکر مفهومی‌اش از توانایی آموخته‌شده برای دگرگون‌سازی جهان می‌آید. دنیای زیستی زنده به‌معنای زندگی اخلاقی است، جایی که اعمال ما براساس روابط اجتماعی و پیوندهای میان‌فردی ارزیابی می‌شود. این بدین معناست که اعمال ما تنها زمانی از منظر اخلاقی موجه است که در راستای شناسایی متقابل انجام گیرد و در نتیجه، وظیفه جهانی ما، یعنی دگرگونی نهادها و اعمال اجتماعی، تحقق یابد. هگل در این زمینه به‌طور شفاف بیان می‌کند: «وجود دیگر نه به‌عنوان وجود انتزاعی، بلکه به‌عنوان جوهر مایع ساده‌ای است که در حرکت درون خود جریان دارد». دنیای زیستی در واقع خود محیطی سیال است که «برای تفاوتی که در درون خود دارد و به‌طور همزمان در آن حرکت بی‌پایانی که این محیط منفعل را مصرف می‌کند»، زندگی می‌کند.[۱۷۴]

---

[171] Ibid.
[172] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 175.
[173] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 178.
[174] Ibid., 169.

اهمیت بنیادین زندگی به‌عنوان یک موجود زنده برای نظریه شناسایی متقابل و اجتماعی‌شدن روابط اجتماعی در این است که به‌طور شفاف معنای اخلاق و زندگی اخلاقی را روشن می‌کند و نحوه به‌رسمیت شناختن تفاوت‌ها و تنوع‌ها را به‌طور ارادی و آگاهانه در این مفهوم از زندگی نشان می‌دهد. در *پدیدارشناسی*، زمانی که هگل مفهوم زندگی زنده را معرفی می‌کند، معنای زندگی اخلاقی برای ما آشکار می‌شود. او متوجه می‌شود که جهانی بودن بدون عمل آگاهانه، به‌نوعی مرگ است، زیرا تنها لحظه‌ای از موجود بودن (موجودیتی بی‌واسطه) را نمایش می‌دهد. به عبارت دیگر، جهانی بودن که در وجود خالص به‌دست می‌آید، تهی از هرگونه ارزش است. در مقابل، با غلبه بر تفکیک سوژه از شیء از طریق دیالکتیک شناسایی متقابل، باید تقسیم‌بندی میان اخلاق و عمل بازتابی نیز پر شود. این فرآیند زمانی تحقق می‌یابد که تضاد میان زندگی خالص، مرگ و زندگی زنده با تایید و شناسایی دیگران مختلف پاسخ داده شود. به این ترتیب، دو طرف «موجود بودن طبیعی خود را غلبه می‌کنند و در اهمیت اخلاقی خود ظاهر می‌شوند، به‌عنوان موجوداتی که دو تمایز متعلق به جوهر اخلاقی را میان خود به اشتراک می‌گذارند».[۱۷۵]

تیلور این ادعا را به‌عنوان چالشی بنیادین علیه نظریه کانت در مورد عقل بدیهی و رابطه آن با دانش می‌داند. کانت معتقد بود که دانش از طریق عقل مستقل از تجربه به‌دست می‌آید، یعنی معرفت به‌طور مستقل از شرایط و تجربه‌های خارجی قابل دستیابی است که به آن عقل بدیهی می‌گویند. اما هگل با این دیدگاه مخالفت می‌کند و معتقد است که نمی‌توان دانش را از شرایط آن و فرآیندهایی که از طریق آن انسان به دانش می‌رسد جدا کرد. به عبارت دیگر، دانش به‌طور ذاتی به تجارب انسانی و شرایط تاریخی و اجتماعی وابسته است. هگل بر این باور است که عقل و فعالیت شناختی انسان واقعی و تاریخی باید در فرایند کسب دانش در نظر گرفته شوند و تنها از طریق روش فرنودین عقل و تجربه انسانی است که می‌توان به شناخت واقعی رسید. در این راستا، هگل نقد جدی‌ای به نظریه اخلاقی کانت وارد می‌کند. اخلاق کانتی، به‌ویژه در تفکیک مفهوم «حق» از تمایلات انسانی، به نوعی دوگانگی می‌انجامد که نمی‌تواند به‌طور کامل واقعیت تجربه انسانی را در نظر بگیرد. به گفته هگل، در اخلاق کانتی، تمایز میان «بایستن» و «واقعیت‌های انسانیِ تمایلات و احساسات»، باعث می‌شود که این اخلاق صرفاً یک دستور انتزاعی باشد که ارتباطی با زندگی واقعی انسان‌ها ندارد. از این رو، هگل در نقد خود به کانت استدلال می‌کند که اخلاق باید نه‌تنها به اصولی نظری، بلکه به واقعیات تاریخی و اجتماعی انسان‌ها پیوند خورده باشد تا بتواند معنای واقعی خود را پیدا کند.

در تحلیل خود از ترکیب دو مقوله «خودآگاهی» و «عمل آگاهانه» در دنیای زیستی انسان، هگل به این نتیجه می‌رسد که اخلاق نمی‌تواند تنها به صورت یک اصل مطلق و انتزاعی وجود داشته باشد. او با بیان این‌که «از آنجا که اخلاق چیزی مطلق است، این دیدگاه، دیدگاهی اخلاقی نیست و در آن اخلاقی وجود ندارد»،[۱۷۶] اشاره می‌کند که نظریه‌های اخلاقی مبتنی بر مفاهیم انتزاعی و غیرواقعی نمی‌توانند پاسخگوی چالش‌های واقعی زندگی اجتماعی

[175] Ibid., 458.
[176] [176] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 443.

و اخلاقی باشند. در این دیدگاه‌ها، قانون اخلاقی جهانی که به‌طور معمول به صورت یک اصل مستقل و از پیش تعیین‌شده در نظر گرفته می‌شود، از نظر هگل فاقد توانایی توضیح گذار از حالت فوری و ابتدایی به یک وحدت روحانی است. این وحدت روحانی همان قلمرو زندگی اخلاقی است که در آن افراد از طریق تعاملات اجتماعی و روابط میان‌فردی به همزیستی اخلاقی و معنایی دست می‌یابند. در واقع، این وحدت اخلاقی به‌طور فردی و صرفاً بر اساس عقل انتزاعی حاصل نمی‌شود. «برای ما، یا در خود، جهان‌شمول به‌عنوان اصل، جوهر ادراک است و در مقایسه با این انتزاع، هر دو لحظه تمایز یافته‌اند - آنچه ادراک می‌کند و آنچه ادراک می‌شود»، بدین معنا که تنها در لحظه‌ای که فرد خود را به‌عنوان یک موجود اجتماعی و اخلاقی درک می‌کند و در تعامل با دیگران به آن آگاهی می‌یابد، می‌تواند به واقعیت اخلاقی و انسانی خود دست یابد.[۱۷۷] این عبارت هگل تأکید می‌کند که تفکیک و تمایز میان فرد و جامعه، خودآگاهی و اخلاق، ضروری است و بدون این تمایز، هیچ‌گونه پیشرفت و تحول اخلاقی امکان‌پذیر نخواهد بود. در نهایت، اینکه آنچه باید در نظریه اخلاقی در نظر گرفته شود، نه یک قانون جهانی و غیرقابل تغییر، بلکه یک خودآگاهی میان‌فردی است که در بستر تحولات اجتماعی شکل می‌گیرد. او پیشنهاد می‌کند که خود انسان باید در بطن تعاملات اجتماعی خود و در پرتو تاریخ و تحولات اجتماعی به آگاهی از خود برسد و این آگاهی در فرآیندی دیالکتیکی و میان‌فردی به‌وجود آید، به طوری که توسط تمامی مشارکت‌کنندگان در زندگی اخلاقی و اجتماعی پذیرفته و تأسیس شود. در این‌گونه فهم از اخلاق، هیچ‌چیز از پیش ثابت و غیرقابل تغییر نیست، بلکه اخلاقیت از طریق مشارکت و تعامل میان افراد شکل می‌گیرد.

> برای هگل، عقل با ساختار هستی‌شناختی اشیاء پیوند خورده است و این پیوند به منزله راهنمایی است که برای شکل دادن به عمل اخلاقی خود به آن نیاز داریم. اما برای کانت، عقل کاملاً از ماهیت اشیاء متمایز است، همانطور که اخلاق از طبیعت جدا است. به این ترتیب، عقل صرفاً فرمال است و به همین دلیل نمی‌تواند هیچ‌گونه راهنمای محتوایی ارائه دهد.[۱۷۸]

این الگو از قانون اخلاقی که به‌واسطه تعاملات اجتماعی توجیه می‌شود، ارتباط نزدیکی با فلسفه تاریخ دارد. این فلسفه تاریخ به‌عنوان یک مسیر برای اجتماعی شدن و انسانی کردن روابط اجتماعی، نهادها و شیوه‌ها مطرح می‌شود. به عبارت دیگر، تاریخ یک «ما» به‌عنوان یک «من» شکل می‌گیرد و سپس این «من» به‌طور دیالکتیکی بازساخته می‌شود تا

[177] law overlooks the social context in which ethical life is formed. He mentions that the “independence of the master and the harsh education of the slave become the self-mastery of the stoic who is always free, regardless of circumstance …”. See: Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel’s Phenomenology of Spirit*, Samuel Cherniak and John Hickman trans. (Evanston: Northwestern University Press, 1974), p. 156.

[178] Taylor, *Hegel*, p. 192.

به «ما» تبدیل گردد. این مفهوم بیانگر یک فرآیند پیچیده است که در آن فرد (من) و جامعه (ما) به‌طور متقابل و پویا بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و هر یک در روند تکامل دیگری قرار دارد. به‌طوری که «من» به‌عنوان یک موجود فردی، از طریق تعاملات اجتماعی و در پیوند با دیگران به «ما» تبدیل می‌شود و در نتیجه، هویت فردی و اجتماعی در هم تنیده و وابسته به هم هستند. این دیدگاه نسبت به زندگی اخلاقی به‌طور گسترده‌ای پذیرفته شده است، زیرا به این ایده باور دارد که «آنچه اکنون هست، خود را ساخته است» و به همین دلیل یک «مجموعه جمعی» است. به این معنا که قوانین و هنجارهای اخلاقی موجود در جامعه نتیجه فرآیند تاریخی و اجتماعی هستند و به‌طور خودآگاه توسط اعضای جامعه پذیرفته و به آنها متعهد می‌شوند.[179] در این چارچوب، اعمال و تمایلات فردی نباید به‌طور مستقل و جدا از بافت اجتماعی ارزیابی شوند، بلکه باید در ارتباط با هنجارها، شیوه‌ها و نهادهایی که به‌طور دیالکتیکی و تاریخی ساخته شده‌اند و همه اعضای جامعه به‌طور آگاهانه با آن‌ها توافق دارند، مورد بررسی قرار گیرند.

در حقیقت، تمایلات یک فرد باید با شرایطی سنجیده شود که از یک طرف به جهانی بودن و ضرورت اخلاقی وظیفه اشاره دارد و از طرف دیگر ویژگی‌های فردی و تمایلات خاص آن فرد را در نظر می‌گیرد. به عبارت دیگر، این ارزیابی باید به‌گونه‌ای باشد که بین وظیفه اخلاقی (که جنبه‌ای عمومی و جهانی دارد) و تمایلات فردی (که خاص و فردی هستند) رابطه‌ای فرنودین برقرار کند. چنین وظیفه‌ای تنها از طریق اخلاقی که به‌طور میانجی‌شده و آشتی‌یافته باشد، می‌تواند به‌درستی اجرا شود. این اخلاق میانجی‌شده به این معناست که باید خواسته‌ها و آرزوهای فردی به‌طور منطقی و منصفانه با واقعیت‌های اجتماعی و تجربیات جهانی آشتی داده شوند تا از این طریق به تحقق وظایف اخلاقی دست یابیم. اگر چنین آشتی‌ای میان فرد و جامعه و تمایلات فردی و وظایف اخلاقی برقرار نشود، اخلاق قادر نخواهد بود که هیچ عملی را که واقعاً به‌عنوان یک وظیفه اخلاقی شناخته شود، تأکید کند. در نتیجه، در غیاب این رابطه میان فرد و جامعه، مفهوم واقعی و معتبر وظیفه اخلاقی از بین می‌رود و اخلاق نمی‌تواند به‌طور مؤثر در هدایت رفتار انسان‌ها نقش ایفا کند.

برای هگل، خودآگاهی به معنای آگاهی از خود، باید تنها از طریق رابطه با دیگری از خودآگاهی واقعی می‌شود. این «بایستن» که هگل بر آن تأکید می‌کند، نشان‌دهنده ضرورت درونی برای خودآگاهی است که باید به دنبال دیگری از خودآگاهی باشد تا حقیقت خود را بشناسد. این به این معناست که فرد نمی‌تواند به تنهایی به حقیقت خود دست یابد، بلکه باید در رابطه با دیگران به خودآگاهی دست پیدا کند. این فرآیند از طریق یک پویایی دیالکتیکی به وقوع می‌پیوندد، که در آن خودآگاهی از خود و دیگری، به شناخت متقابل دست می‌یابند. به عبارت دیگر، فرد برای شناخت خود، به دیگری نیاز دارد و در این ارتباط دیالکتیکی، هر دو خودآگاهی می‌توانند به رشد و تکامل برسند. درحقیقت، ایده اصلی این است که خودآگاهی فقط در فرآیند «شناخت متقابل» است که به رضایت و کمال خود می‌رسد. یعنی، یک خودآگاهی برای کامل شدن و تحقق خود، باید در تعامل با یک خودآگاهی دیگر قرار گیرد.

[179] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 488.

این تعامل و شناخت متقابل، تولد پدیدارشناختی (شناختی) از «وحدت روحانی» - وحدت با روح و فرجام تاریخ - یا همان «روح» تاریخی را شکل می‌دهد. در این فرآیند، خودآگاهی‌ها نه تنها به دنبال شناخت و تأسیس هویت خود در رابطه با دیگران هستند، بلکه در این روند، تمایل به شناخت و پذیرش یکدیگر دارند.

این دیدگاه، خودآگاهی را نه به عنوان یک موجودیت مستقل و غیرواسطه، بلکه به عنوان موجودی که در یک زمینه اجتماعی و زنده در تعامل با دیگران قرار دارد، می‌بیند. به عبارت دیگر، خودآگاهی هیچ‌گاه در خلأ به وجود نمی‌آید؛ بلکه همواره در ارتباط با دیگران و در یک زمینه اجتماعی شکل می‌گیرد. هگل می‌گوید که «تحقق واقعی خودآگاهی» زمانی رخ می‌دهد که فرد بتواند خود را در دیگری ببیند و در این بازشناسی متقابل، به وحدت واقعی و کامل خود دست یابد. در این فرآیند شناخت متقابل، تفاوت‌ها و ویژگی‌های مختلف افراد پذیرفته می‌شود و همین تفاوت‌ها باعث غنای بیشتر این تعاملات می‌شود. از این رو، به جای حذف تفاوت‌ها، آن‌ها به عنوان بخش‌های ضروری و سازنده جامعه پذیرفته می‌شوند. در نتیجه، چنین فرآیندی اجازه می‌دهد تا «جامعه آزادی» یا همان «روح» به وجود آید. به عبارت ساده‌تر، جامعه‌ای که در آن افراد از طریق شناخت و پذیرش متقابل خود، به آزادی و تکامل واقعی دست می‌یابند و این آزادی در تعاملات اجتماعی و نه در انزوا تحقق می‌یابد.

در نهایت و به‌عنوان نتیجه‌گیری باید خاطر نشان ساخت که مفهوم شناخت ریشه در ایده‌های غصر رمانتیک دارد که به شدت عقلانیت جدا شده از احساسات دوران روشنگری را نقد می‌کند. برخلاف این ایده که «خویش» موجودی رسمی و جدا از هر نوع علاقه و احساس است، اندیشمندان رمانتیک به شرح یک حساب اجتماعی از خود پرداختند. هِردر و هگل دو اندیشمند برجسته رمانتیک هستند که به طور معروف این حساب از خود را ترویج کردند و پنجره‌ای جدید برای تصور زندگی به‌عنوان یک زندگی اخلاقی گشودند که در آن «عمل بازتابی» تعیین‌کننده هویت است. ما از هِردر می‌آموزیم که احساس هویت از طریق دامنه‌ای جامع و فرهنگی به دست می‌آید و در زندگی اجتماعی، هویت از طریق گذر زمان و زمینه‌های فرهنگی تحقق می‌یابد. بر این اساس، افراد در احساس هویت خود منحصر به فرد هستند. در مرکز این منحصر به فرد بودن، «انسانیت» قرار دارد؛ اگرچه ما از نظر تاریخی موجودات جسمانی متفاوتی هستیم، اما همگی انسان‌هایی مشابه هستیم. انسانیت در تفاوت‌ها و تمایزات فرهنگی نهفته است.

هگل فراتر از مفاهیم رمانتیک هِردری فلسفه خود را سامان بخشیده و بر اهمیت بنیادین شناخت متقابل در فرآیند ساخت هویت فردی و تأیید برابری هویت‌های مختلف تأکید می‌کند. او تصویری از هویت فردی ارائه می‌دهد که از طریق عمل دیالکتیکی و متقابل شناخت ساخته می‌شود و این فرآیند به اجتماعی‌شدن و انسانی‌شدن زندگی‌جهانی می‌انجامد، به عبارت دیگر، به زندگی اخلاقی. در زندگی اخلاقی، افراد به هم پیوسته‌اند زیرا تفاوت‌های خود را به طور آگاهانه پذیرفته و این تفاوت‌ها را به‌طور عملی در روابط اجتماعی خود لحاظ کرده‌اند. در نتیجه، پیوندهای اجتماعی نیروی خود را از همان شناخت متقابلی می‌گیرند که به‌طور ارادی و در یک فرآیند دیالکتیکی در ساخت روابط اجتماعی شکل می‌گیرد. این شناخت متقابل نه

تنها به همبستگی اجتماعی کمک می‌کند، بلکه بنیان‌گذار ساختارهای اخلاقی و اجتماعی است که در آن افراد در عین حفظ تفاوت‌هایشان، به شکل معناداری با یکدیگر مرتبط می‌شوند.

این تفسیر از هویت فردی تأثیر زیادی بر نظریه‌پردازان معاصر شناخت داشته است، از جمله چارلز تیلور. اثر برجسته او با عنوان «منابع هویت» و همچنین کتاب معروف و پرخوانده‌اش تحت عنوان «سیاست‌های شناخت»، که در آن به مسائلی چون شناسایی و ارزش‌های اجتماعی پرداخته، در فلسفه اجتماعی و سیاسی مورد توجه و تحسین فراوان قرار گرفته است. در فصل بعد، به طور خاص به بررسی و تحلیل دیدگاه تیلور در مورد هویت فردی پرداخته خواهد شد تا ابعاد مختلف نظریه او روشن شود.

فصل سوم

هویت مدرن: نظریه شناخت در اندیشه‌های تیلور

بحران هویت، شکلی حاد از سرگردانی است که افراد اغلب آن را به صورت عدم آگاهی از این که کی هستند بیان می‌کنند، اما می‌توان آن را به عنوان نوعی عدم اطمینان رادیکال در مورد جایگاه فرد نیز مشاهده کرد. آنها از چارچوب یا افق‌هایی که در آن اشیاء می‌توانند معنای پایدار پیدا کنند، و در آن برخی از امکانات زندگی به عنوان خوب یا معنادار دیده شوند، بی‌بهره‌اند...

تیلور، منابع هویت، ص ۲۷

طرح موضوع

چارلز تیلور به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان معاصر، با پرداختن به چندین موضوع فلسفی حیاتی، جایگاه ویژه‌ای در دنیای فلسفه امروز دارد. آثار او مانند *منابع خویشتن: ساختار هویت مدرن* و همچنین *سیاست‌های شناسایی* تصویرگر چهره‌ای از او به‌عنوان یک متفکر برجسته است که به مسائل عمیق و پیچیده سیاسی و اجتماعی زمان خود توجه دارد. یکی از پرسش‌های اصلی که تیلور به آن پرداخته، این است که چگونه هر فرد هویت خود را به‌گونه‌ای متفاوت از دیگران که هر یک به شیوه خود به درک و شناخت فردیت خود می‌پردازند، به دست می‌آورد؟ این پرسش اهمیت زیادی دارد زیرا به تغییر جایگاه هویت فردی در دنیای معاصر اشاره دارد، جایی که زندگی‌جهانی در حال گذار به‌سوی «جهانی/محلی شدن» است. در اندیشیدن به این سوال فلسفی-انسان‌شناختی، دو سوال مهم دیگر نیز مطرح می‌شود: اول اینکه چگونه می‌توانیم دیگران را همان‌طور که خود را انسان می‌دانیم، به‌عنوان انسان بشناسیم و درک کنیم؟ و دوم اینکه چگونه افراد با هویت‌های مختلف می‌توانند بدون از دست دادن تمایزات هویتی خود، با یکدیگر ارتباط برقرار کرده و به هم پیوسته شوند؟ این سوالات، مسائلی کلیدی در تفکر تیلور هستند که در بررسی آنها به ابعاد مختلفی از تعاملات اجتماعی و سیاسی پرداخته می‌شود.

پرسش اول در کتاب *منابع خویشتن* به تحلیل ساختار هویت مدرن می‌پردازد، جایی که تیلور بررسی دقیقی از منابع شکل‌گیری هویت مدرن و تغییراتی که این هویت در اخلاق زندگی روزمره ایجاد کرده، ارائه می‌دهد. در آینه مدرنیته، مفهوم زندگی روزمره تصویری از هویتی را نشان می‌دهد که به‌طور اصیل و منحصر به فرد بیان شده و از سایر هویت‌ها متفاوت است. تیلور در اینجا تأکید دارد که هویت فردی از طریق ارتباط و تعامل با مفاهیم «زندگی خوب» به‌دست می‌آید. او در تحلیل خود به این نکته اشاره می‌کند که دیگر نباید به هویت فردی به‌عنوان یک ساختار جدا از زمینه‌های اجتماعی و اخلاقی نگاه کرد. بلکه هویت فردی باید از طریق درگیری عمیق و فعال با ارزیابی‌ها و انتخاب‌های اخلاقی در ارتباط با انواع مختلف «خوبی‌ها» در زندگی‌جهان تعریف شود. به عبارت دیگر، هویت مدرن از یک فرآیند پویا و در حال تغییر ناشی می‌شود که در آن فرد در تعامل با ارزش‌ها و مفاهیم مختلف زندگی، هویت خود را شکل می‌دهد. در این راستا، تیلور به اندیشه‌های اندیشمندان رمانتیک، مانند هردر و هگل، اشاره می‌کند و می‌گوید که باید به تفسیرهای مختلف از هویت فردی در دنیای معاصر توجه کنیم. او خوانندگان خود را به تفکر در مورد صحت و اعتبار تفسیرهای مختلف از هویت فردی در زندگی امروز تشویق می‌کند و معتقد است که هویت فردی باید در بستر فرهنگی و اجتماعی قرار گیرد تا به‌درستی فهمیده شود.

پرسش دوم که در *سیاست‌های شناسایی* و چندین مقاله دیگر تیلور مورد بررسی قرار گرفته است، به گشایش افق جدیدی در تفکر درباره تفاوت‌های هویتی و نحوه شناخت آن اشاره دارد. این اثر چشمگیر نه تنها یکی از منابع الهام‌بخش اصلی برای سیاست هویت است، بلکه به عنوان یک منبع معتبر برای ارائه رویکردی جایگزین به نظریه عدالت نیز شناخته می‌شود. با این حال، تبیین رابطه میان تصورات فردی از خود، شناخت تفاوت‌ها و رویکرد مبتنی بر

شناخت به عدالت، فراتر از این دو اثر مهم رفته و نیازمند بررسی‌های دقیق‌تری است. چراکه این مسائل نیاز به توجه بیشتر به معانی دارند که هویت فردی می‌تواند به آن‌ها اشاره داشته باشد. در این زمینه، باید تحقیق عمیق‌تری انجام گیرد تا مشخص شود که آیا شناسایی انسان‌ها به‌عنوان موجوداتی با هویت انسانی متفاوت، پیش‌نیاز دستیابی به هویت فردی است یا این که احساس احترام برابر به انسان‌ها و پذیرش آن‌ها به‌عنوان انسان، عامل اصلی در شناسایی هویت انسانی یکدیگر است. به عبارت دیگر، باید رابطه میان «انسان بودن و شناسایی آن» از یک سو و روش‌هایی که این رابطه در عمل به واقعیت می‌پیوندد از سوی دیگر را به‌دقت مورد تحلیل قرار دهیم. این خطوط تفکر انتقادی نشان می‌دهند که حساب شناخت تیلور یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین آثار در فلسفه اجتماعی و سیاسی معاصر است.

در این فصل، استدلال می‌شود که در دیدگاه تیلور، هویت فردی و نیاز به شناسایی آن به‌طور غیرقابل‌تفکیکی به هم مرتبط و گسست‌ناپذیر هستند. به عبارت دیگر، این دو مفهوم به‌طور عمیق و در هم تنیده‌اند. از همه مهم‌تر، رابطه میان هویت فردی و شناسایی آن باید از طریق یک رابطه همپرسه یا گفت‌وگویی بیان شود. در واقع، در تحلیل تیلور از رابطه میان «خویش» و «شناسایی این خویشتن» توسط دیگران، ایده‌ای که بر آن تأکید می‌شود این است که ما به‌طور بنیادی هویت‌هایی همپرسه داریم که از طریق آن یکدیگر را می‌فهمیم و تفاوت‌های یکدیگر را مورد شناسایی قرار می‌دهیم. همان‌طور که خود تیلور بیان می‌کند: «ما هویت خود را همیشه در گفت‌وگو با دیگران تعریف می‌کنیم، و گاهی اوقات این تعریف در تضاد یا مقابله با آنچه که دیگران می‌خواهند در ما ببینند، شکل می‌گیرد».[۱۸۰] از این دیدگاه، تیلور معتقد است که هویت فردی نه فقط در ارتباط با خود، بلکه در تعامل با دیگران شکل می‌گیرد. این رویکرد همپرسه به تعریف هویت درک عمیق‌تری از خود و جایگاه فرد در دنیای اجتماعی به ما می‌دهد. همچنین، دیدگاه تیلور در مورد صلاحیت هویت فردی به‌عنوان موجودی که قطعاً قادر به ارزیابی اخلاقی است، او را به اندیشمندی تبدیل می‌کند که به‌شدت نگران اهمیت و کاربرد ارزش‌های اخلاقی در عرصه سیاسی است. به عبارت دیگر، تیلور به‌طور واضح می‌گوید که ارزش‌های اخلاقی و روش‌های ارزیابی اخلاقی در سیاست باید پایه‌گذار هر نوع تعامل و تصمیم‌گیری سیاسی باشند.

این مفاهیم بنیادین، یعنی پرسش‌هایی درباره اینکه ما به‌عنوان موجودات اخلاقی چه کسی هستیم؛ چگونه یکدیگر را به‌طور متقابل شناسایی می‌کنیم؛ و چگونه شناسایی از طریق هویت همپرسه ما تحقق می‌یابد، سه مسئله مهم در درک نظریه تیلور از هویت فردی را برجسته می‌سازد. به این سلسله مباحث مربوط به ضرورت شناسایی، تلاش تیلور برای تشخیص علت‌های انحراف‌ها در مفهوم زندگی بامعنی، کاهش اهمیت ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی، گسست‌های اجتماعی-سیاسی، و سرکوب‌های موجود در جوامع مدرن افزوده می‌شود. این ابعاد اندیشه‌های تیلور از شناسایی، ضرورت تفکرکردن درباره یک رویکرد جایگزین به عدالت را برمی‌انگیزد، به این معنی که شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی و

[180] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 230.

فرهنگی هموارکننده مفهومی از عدالت است که بر مبنای شناسایی قابل درک است. بی‌تردید، حساب تیلور از خویشتن انسانی و شناسایی آن چشم‌اندازهای اخلاقی و سیاسی مهمی را هم در تفکرات فلسفی و هم در عرصه اجتماعی و سیاسی به همراه دارد.

اولین موضوعی که در این فصل مورد بررسی قرار خواهد گرفت، تبیین تفسیر چارلز تیلور از مفهوم «خویشتن خودبیانگر»[۱۸۱] و نیاز به شناسایی آن است. این مفهوم از خویشتن در اینجا به معنای شیوه‌های اصیل و حقیقی برای دستیابی به هویت فردی است؛ شیوه‌هایی که به فرد کمک می‌کنند تا با ادراک خویش در روابطی اجتماعی یادبگیرد کدام نوع زندگی می‌تواند برای او معنادار باشد. این مفهوم همچنین به این موضوع اشاره دارد که چگونه فرد هویت خود را در تعامل با دیگرانی که به شیوه‌ای اصیل و منحصر به فرد به هویت فردی خود دست یافته‌اند، می‌شناسد و بیان می‌کند. برای تیلور، «خویشتن خودبیانگر» چیزی نیست که تنها در درون فرد انتزاعی و بریده از متن شکل بگیرد، بلکه به طور جدی وابسته به روابط و تعاملات و همپرسگی او با دیگران است. به عبارت دیگر، فرد از طریق فرآیندی که در آن دیگران را می‌بیند، می‌فهمد، و موردش شناسایی قرار می‌دهد، و از طریق تعامل با آنان هویت خود را می واند یافته و تعریف می‌کند. این امر نه تنها به این معناست که هویت فرد از طریق دیگران به وضوح شکل می‌گیرد، بلکه نشان‌دهنده اهمیت «شناسایی متقابل»[۱۸۲] است که در اینجا به عنوان فرآیندی که در آن افراد می‌توانند هویت خود را در رابطه با دیگران به رسمیت بشناسند، مطرح می‌شود.

این رابطه را در قالب شناخت متقابل بررسی خواهم شد، زیرا این مفهوم نه تنها به‌طور بنیادی در تبیین هویت فردی تیلور جایگاه اساسی دارد، بلکه تأثیرات عظیمی نیز بر تجربه زندگی‌جهانی در حال جهانی‌شدن ما می‌گذارد. در دنیای امروز که مرزهای جغرافیایی، فرهنگی و اجتماعی به شدت در حال تغییر هستند، اهمیت این نوع شناسایی متقابل بیش از پیش آشکار می‌شود. در این بررسی، به بررسی منابع و ریشه‌های ایده هویت مدرن پرداخته شده و چگونگی شکل‌گیری آن در دنیای معاصر از نگاه تیلور مورد تحلیل قرار خواهد گرفت. در واقع، تیلور از طریق نگاهی دقیق و جامع به هویت مدرن، این مسئله را مطرح می‌کند که چگونه زندگی فردی و اجتماعی ما به‌طور متقابل و فرنودین در هم تنیده است. در چنین فرآیندی، هویت فردی نه چیزی ایستا و منفصل، بلکه چیزی پویا و در حال تغییر است که در نتیجه تعامل و شناخت متقابل با دیگران به دست می‌آید.

دومین موضوعی که در این فصل بررسی خواهد شد، تحلیل مفهوم هم‌پرسگی است. در اینجا استدلال خواهد شد که ما به‌طور ذاتی موجودات همپرسه هستیم و هویت خود را از طریق تبادل با دیگران شناسایی می‌کنیم. فرضیه اصلی در اینجا این است که همپرسگی مسئول ایجاد ظرفیت اخلاقی و عمیق برای پذیرش تنوع‌های موجود در جامعه است، که به موجب آن حس انسان‌بودن ما تحقق می‌یابد. همچنین، درک ما از دیگران که از افق‌های معنایی خاص

---

[181] Expressive self – self-expression.

[182] Mutual recognition.

خود عمل می‌کنند، گسترش می‌یابد. در این فصل، گفت‌وگو به معنای تمایل به شناخت دیگران و اشتیاق به شناخته شدن از سوی آنها است. در این چارچوب، از طریق گفت‌وگو به‌طور اصیل به سوال «ما کی هستیم؟» پاسخ می‌دهیم و در عین حال بینش اخلاقی خود را از طریق گفت‌وگوی مستمر با دیگران گسترش می‌دهیم. بنابراین، گفت‌وگو به این سوال پاسخ می‌دهد و پیش از هر گونه بیان و تعریف هویت ما قرار دارد. برای تیلور، همپرسگی همانند یک شرط پیشین در دستیابی به درک هویت فردی و تعریف اینکه ما چه کسی هستیم عمل می‌کند. از این دیدگاه، تیلور تحلیلی از هویت فردی ارائه می‌دهد که برای زندگی سیاسی معاصر، به‌ویژه در جوامع دموکراتیک چندفرهنگی، تأثیرگذار است.

سومین موضوعی که باید بررسی شود، تحلیل «سیاست شناسایی» است که از ویژگی‌های خودبیانگری شناسایی فردی ناشی می‌شود. در اینجا استدلال خواهد شد که چون دستیابی به هویت فردی از طریق شیوه‌ای اصیل و واقعی برای کشف خود به‌عنوان فرد صورت می‌گیرد، درک‌های مختلفی از هویت خود به‌وجود می‌آید. به عبارت دیگر، ما متفاوت هستیم چون هیچ رویکرد واحد و عمومی برای کشف هویت فردی وجود ندارد. با این حال، فرآیند کشف هویت خود را به‌طور بین‌فردی با دیگران به اشتراک می‌گذاریم و از طریق گفت‌وگو و تعامل با آن‌ها، درک بهتری از هویت خود پیدا می‌کنیم. بنابراین، شناخت و درک متقابل در فرآیند شکل‌گیری هویت فردی در دنیای اجتماعی و جهانی ما نقش اساسی دارد. این بحث به جنبه مهم دیگری از شناسایی می‌رسد که به موجب آن استدلال می‌شود شناسایی نادرست و حتی بدتر از آن، عدم‌شناسایی دیگران (یعنی نادیده گرفتن یا انکار هویت و تفاوت‌های آنها) باید به‌عنوان عامل اصلی موضوعات بی‌عدالتی در نظر گرفته شود. به این معنا، بی‌توجهی به شناسایی تفاوت‌ها و نادیده گرفتن حق دیگران در شناخته‌شدن، می‌تواند منجر به نابرابری و بی‌عدالتی در جامعه شود. در این بخش از بحث، این نتیجه گرفته خواهد شد که «شناسایی تفاوت‌های» هویتی نه تنها به‌عنوان یک اصل اخلاقی و انسانی، بلکه به‌عنوان راهی جایگزین برای تحقق عدالت اجتماعی باید در نظر گرفته شود؛ یعنی شناخت و احترام به هویت‌های متفاوت، خود به‌نوعی تحقق عدالت است.

هویت مدرن: تفسیری از خویشتن خویش

ضرورت درک و شناسایی منابع مختلف هویت مدرن، به‌طور مستقیم با مفهوم «زندگی خوب» پیوند خورده است. به عبارت دیگر، هویت فردی به‌طور جدایی‌ناپذیری با تصورات و ارزیابی‌هایی که از ایم مفهوم زندگی داریم، در ارتباط است. این وابستگی درواقع مانند نوعی شهود است که به ما می‌گوید چه چیزی زندگی را ارزشمند می‌سازد تا برای آن زندگی کنیم. در این زمینه، این نظر مطرح می‌شود که در فرآیند دستیابی به إحساس خویشن خویش و ساختار اجتماعی هویت خویش، ما به‌طور ناخودآگاه با شهودهایی عمیق در ژرفای وجود خود مواجه می‌شویم که ریشه در غریزه‌ها و احساسات درونی ما دارند، و نه تنها آنچه که از طریق آموزش و فرهنگ آموخته‌ایم. این شهودها آن‌قدر عمیق و ریشه‌ای هستند که می‌توان گفت مفهوم مدرن هویت و ارزیابی اخلاق آن در یک رابطه تکمیل‌کننده و حمایتی با یکدیگر

در می‌آیند. به این معنا که این رابطه به انسان اجازه می‌دهد تا در عمق درونی خود جستجو کند و آن را در زندگی اجتماعی بیان کند. به عبارت بهتر، هویت فردی و اصل استقلال عقلایی فرد به‌طور غیرقابل تفکیکی با استقلال اخلاقی او و جایگاهی که در مقام اجتماعی برای آن متصور است، ارتباط دارند. هویت در این دیدگاه، در واقع، دستاوردی است که از ظهور ذهن و هویت انسانی در یک بدن مادی و تحقق فرد در روابط اجتماعی به دست می‌آید، و نه چیزی که از انزوا و انتزاع حاصل شود. بدین ترتیب، هویت نه تنها به فردیت بلکه به نحوه ارتباط فرد با دیگران در بستر اجتماعی نیز وابسته است.

با این حال، مشکل این است که در روایت مدرن از هویت، خودبیان‌گری و معیارهای اخلاقی اغلب نادیده انگاشته شده، و به جای آن، مفاهیمی مانند تمایل به تامین نیازهای مادی و جدا شدن از دیگران به‌عنوان عواملی اساسی در دستیابی به هویت فردی برجسته می‌شوند. به عبارت دیگر، خویشتن مدرن بیشتر از منظر بی‌اهمیتی به رابطه با دیگران و بی‌اعتنایی به اخلاق دیده می‌شود. این درحالی است که ارزش‌های اخلاقی نمی‌توانند از فرایند ذهن و هویت انسانی در روابط اجتماعی منتزع و جدا باشند. به همین دلیل، تیلور به نقد روایت مدرن از هویت و بی‌اعتنایی آن به جایگاه اخلاق در تامین یک زندگی خوب پرداخته و توضیح می‌دهد که این روایت از خویشتن خویش تحریف‌شده است زیرا اهمیت «اعماق درونی»[183] در تعریف هویت فردی نادیده گرفته می‌شود[184]. مفهوم «اعماق درونی»، با تحولاتی در اندیشه‌های مربوط به هویت معنی پیدا می‌کند که با یک «چرخش بیانگری»[185] ملازمه دارد. منظور از این چرخش، گرایش به بیان خویشتن خویش فراتر از معانی ابزاری و روزمره‌ای است که زندگی جاری و روزمره مردم دیده می‌شود. خودبیان‌گرایی به معنای زندگی به شیوه‌ای منحصر به فرد است که در آن فرد ارزش‌ها، انتخاب‌ها، و شهودهای اخلاقی خود را بیان می‌کند و از این طریق اعماق و ویژگی‌های هویت خود را در تعاملات اجتماعی و رابطه با دیگران به نمایش می‌گذارد. این به این معناست که »چیزی زمانی بیان می‌شود که به‌گونه‌ای در ساختاری گنجانده شود تا نمایان گردد... چیزی زمانی نمایان است که به‌طور مستقیم برای همه قابل مشاهده باشد».[186] به عبارت دیگر، خودبیان‌گرایی به این اشاره دارد که هر فرد به‌طور خاص و منحصر به فردی با احساسات و ادراکات درونی خود زندگی می‌کند. این دیدگاه تأکید دارد که وقتی فرد انتخاب‌های اخلاقی دارد، یا درباره‌ی مفاهیم اخلاقی صحبت می‌کند، این انتخاب‌ها و گفته‌ها در واقع بیان‌کننده‌ی ارزش‌ها و احساسات درونی او هستند. به عبارت ساده‌تر، خودبیان‌گرایی به این معنا است که اخلاق و تصمیم‌گیری‌های اخلاقی، براساس شهود و احساسات درونی فردی شکل می‌گیرند و این احساسات خود به‌نوعی نمایانگر

---

[183] Inner depths.

[184] [184] Taylor, *Sources of the Self,* p. 211. Also see: Charles Taylor, “Explanation and Practical Reason,” in *The Quality of Life,* Martha Craven Nussbaum, Amartya Kumar Sen ed. (Oxford, England: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993), p. 208.

[185] An expressive turn.

[186] Charles Taylor, “Language and Human Nature,” in *Human Agency and Language*, p. 219.

«خوبی»هایی هستند که فرد در درون خود تجربه مرده و آنها راد رفتارهای اجتماعی نمایان می‌سازد.[۱۸۷]

موضوع خودبیان‌گرایی و تحقق اخلاقی ریشه در فلسفه افلاطون دارد که به توانایی عقلانی انسان در رفتار خود اشاره می‌کند؛ توانایی‌ای که ظرفیت درک فرد را در چارچوبی منطبق با نظم طبیعی توضیح می‌دهد. در دیدگاه افلاطون، هرگونه تصمیم‌گیری عقلانی به «درک نظم» وابسته است. بنابراین، برای تحقق ظرفیت عقلانی خود، انسان باید نظم جهان را همان‌طور که هست درک کند و با آن هماهنگ باشد. افلاطون معتقد است که تسلط بر عقل به معنای صرفاً استفاده از عقل به‌عنوان ابزاری برای محاسبه یا تصمیم‌گیری در دنیای زیستی انسان نیست. او به عقل به‌عنوان پاسخی به صدای درونی که از اعماق طبیعت انسان برخاسته نگاه می‌کند. این صدای درونی، که حاوی یک پیام اخلاقی قدرتمندی است که به فرد فرمان می‌دهد که چگونه زندگی‌اش را در هماهنگی با نظم طبیعی هدایت کند. در این چارچوب، هویت فردی نه از طریق استقلال عقلانی یا اراده آزاد، بلکه از طریق تسلیم به این صدای درونی که از منبعی فراتر از ظرفیت‌های فردی سرچشمه می‌گیرد، شکل می‌گیرد[۱۸۸]. بنابراین، شناسایی هویت، یعنی پاسخ به «ما چه کسی هستیم» نه از طریق اراده آزاد یا عقل مستقل، بلکه از طریق پذیرش و تسلیم به اصولی است که از این صدای درونی ناشی می‌شود. در این معناست که انسان‌ها قادر به درک هویت واقعی خود و کسب دانش از واقعیت‌های عمیق و قابل فهم جهان خواهند بود.

تسلیم فرد فرمان درونی، در واقع تسلیمی به نظم طبیعی است. این تسلیم به معنای پذیرش نظم و ساختاری است که طبیعت و جهان به طور ذاتی برای انسان ایجاد کرده‌اند. در این دیدگاه، انسان در پی پیروی از اصول طبیعی است که از درون او سرچشمه می‌گیرد و به همین دلیل به تمامی نقش‌ها و وظایفی که در اجتماع به او محول شده، تسلیم می‌شود. فرمان درونی به انسان این امکان را می‌دهد که نه تنها با خود در ارتباط باشد، بلکه بتواند به ارتباطاتی بیرونی و اجتماعی با دیگران در فضای عمومی بپردازد. این ارتباطات می‌تواند هم در سطح شخصی و هم در سطح بین فردی باشد، جایی که فرد می‌تواند هویت خود را کشف کند، اما تنها در صورتی که از نقش‌ها و تعلقات اجتماعی خود آگاه باشد و این نقش‌ها را به‌طور آگاهانه بپذیرد.

این تصوری که از هویت در این دیدگاه مطرح می‌شود، به‌طور اساسی با آنچه امروزه به نام «خویشتن» شناخته می‌شود، متفاوت است. در زمان‌های گذشته، انسان نه یک آفریده

[187] To further read Taylor’s idea of the inner depths see: Gary Gutting, “Charles Taylor: An Augustinian Modern,” in Gary Gutting, *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 113-161; and Craig Calhoun, “Modernity, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self,” *Sociological Theory* 9, No. 2 (1991): 232-263.

[188] Plato, *The Republic*, Lee Desmond trans., (New York: Penguin Books, 1995), p. 308.

مستقل عقلایی بود که آزادانه مسیر زندگی خود را انتخاب می‌کرد، و نه هویت او تنها تحت تأثیر عوامل اجتماعی قرار می‌گرفت. بلکه در این نگاه، هویت انسانی از طریق تسلیم به نیروهای درونی که به او تحمیل می‌شدند، شکل می‌گرفت. این نیروها برآمد همان نظم طبیعی تصور می‌شدند که انسان را به سمت اجرای نقش‌های از پیش تعیین‌شده و در مطابقت با آنچه که طبیعت برای او مقرر کرده بود، هدایت می‌شدند. درنتیجه، انسان نیازی به شناسایی هویت خود از سوی دیگران نداشت، و حتی تصور آنرا نیز نمی‌کرد زیرا آفریده‌ای مستقل عقلایی محسوب نمی‌شد که بخواهد هویت خود را از طریق اراده خویش تعیین کند. در عوض، هویت او از طریق پذیرش آنچه که طبیعت و نظم جهانی برای او در نظر گرفته، شکل می‌گرفت. او قادر نبود ارزش‌های اخلاقی را به طور مستقل ارزیابی کند، بلکه این ارزش‌ها از درون او و از طریق «فرمان درونی» که تحت تأثیر طبیعت بود، به او تحمیل می‌شوند.

در دیدگاه افلاطون، انسان‌ها صاحب اختیار اراده خویش هستند. اما این اختیار از فرامین اخلاقی درونی سرپشمه می‌گرفت و او را مسئول اقدامات و نحوه زندگی خویش می‌دانست. او مسئول بود که تمایلات متضاد طبیعی خود را کنترل کرده و آنها را با نظم طبیعی هماهنگ کند، زیرا او «استانداردهای مطلوبی را فراتر از تنوع تمایلات واقعی» در اختیار خود داشت.[۱۸۹] بدین ترتیب، افلاطون نخستین کسی است که نظریه‌ای از هویت فردی ارائه می‌دهد که مسئولیت‌پذیر است و این توانایی را دارد تا رفتار خود را مطابق با معیارهای اخلاقی و مفهوم زندگش خوب تنظیم کند. اما چنین تعریفی از هویت با دیدگاه‌های مختلف دیگران در تضاد قرار نمی‌گیرد، چرا که هر فرد خود را در هماهنگی با نظم طبیعی بگونه‌ای کلی، و چه بسا متفاوت، می‌فهمد و رفتار می‌کند.

مسیحیت یک چنین احساس درونی را به‌عنوان راهی قابل اعتبار و تعیین‌کننده برای یافتن خویشتن خویش و توسعه آن در روابط اجتماعی – یعنی ساختار بخشی هویت - هویت تقویت کرد. سنت آگوستین اندیشمندی بود که پل ارتباطی میان درون‌گرایی - فرمان اخلاقی از درون افلاطونی - و شرایط حیات انسانی در روابط اجتماعی دوران مدرن برقرار کرد. به‌عبارت دیگر، آگوستین در مسیر انتقال از اندیشه‌های افلاطون به سوی رنه دکارت قرار می‌گیرد. در توضیحات فلسفی الهی خود از مفهوم خویشتن، آگوستین منابع بیرونی هویت به سوی کشف هویت از أعماق درون را ترویج کرد، هویتی که در نهایت به خدا باز می‌گردد. «در انسان درونی ساکن است... که همان قدرت تغییرناپذیر و حکمت جاودانه خداوند است».[۱۹۰] در این دیدگاه، انسان هنگامی می‌تواند خود را بیابد که روحش پذیرای نور الهی شود. این درون‌گرایی از چیزی سرچشمه می‌گیرد که در «انسان درونی» ساکن است و در نور درونی حقیقت که انسان را روشن می‌کند، نمایان می‌شود. «انسان درونی» کسی است که روحش توسط خداوند روشن شده است. اما نور خداوند، برخلاف نظر افلاطون، در بیرون از

[189] Taylor, *Sources of the Self*, p. 122.

[190] Saint Augustine, *On the Teacher*, Peter King trans., (Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 1995), p. 139.

انسان قرار ندارد که نظم امور را روشن کند، بلکه نوری است که روح انسان را روشنگر می‌سازد.[۱۹۱]

بنابراین، تنها از طریق رابطه با خداست که انسان می‌تواند به بینش عقلانی دست یابد. هنگامی که چنین رابطه‌ای برقرار شود، درون‌گرایی او نیز با نور الهی روشنگر می‌شود. همین تکیه بر نور الهی بعنوان چراغ راه درون است که آگوستین را از افلاطون متمایز می‌سازد. انسان درونی این استعداد و توانایی را دارد تا در درونی‌ترین لایه‌های خویشتن خویش با خدای خود ارتباط برقرار کند، و از اینروی چیزهایی که انسان و عقل او درک می‌کنند، همگی در پرتو انوار درونی درک می‌شوند.[۱۹۲]

تفسیر آگوستین از درون‌گرایی به نقطه کانونی در مفهوم‌سازی خودشناسی تبدیل شده و به‌طور غیرقابل انکاری بر شکل‌گیری مفهوم «خویش» مدرن در قرن‌های شانزدهم و هفدهم تأثیر گذارده است. اندیشمندان دوره‌ی مدرن اولیه، به‌ویژه کسانی که در حوزه‌های مختلف فلسفی و دینی فعالیت داشتند، می‌توانند به‌عنوان نمایندگان گسترش روحانیت آگوستینی در میان تفاوت‌های دینی و فلسفی تلقی شوند.[۱۹۳] آگوستین در اثر مشهور خود، یعنی اعترافات، تصوری از «خویش» به تصویر می‌کشد که نه تنها اراده آزاد دارد، بلکه می‌پذیرد که مسئولیت شخصی اعمال خود را نیز بر دوش بکشد. در اعترافات، آگوستین بر اهمیت تجربه‌ی درونی تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که انسان به‌عنوان موجودی خودآگاه و دارای اراده، مسئول انتخاب‌های اخلاقی و عملی خود است. درحقیقت، او به این نتیجه رسید که انسان باید براساس افکار و اندیشه‌های درونی خود عمل کند؛ نوعی نظم درونی که او به‌طور آگاهانه می‌آموزد. یک چنین اندیشه‌هایی بود که تأثیرات عمیقی بر فلسفه‌ی مدرن، به‌ویژه بر دکارت گذاشت. تیلور در این زمینه توضیح می‌دهد که ایده‌ی آگوستینی مبنی بر اهمیت تفکر فردی و خودآگاه، دکارت را تحت تأثیر قرار داد و او را به این تامل فرو برد که به مفهوم «خویشتن» به‌عنوان یک سوژه‌ی تفکر مستقل نگاه کند. در واقع، با تأکید براین که برای درک حقیقت و رسیدن به بینش عقلانی، انسان باید به تجربه‌ی شخصی و درونی خود تکیه کرد، راه برای دکارت باز شد و از آن انقلاب بزرگی را در تفکر فلسفی بوجود آمد.

آگوستین در واقع پیشگام معرفی استدلالی است که بعدها در قالب «کوجیتو» دکارت مطرح شد. او اولین کسی بود که نقطه‌نظر اول شخص را به‌عنوان اصل بنیادی در جستجوی حقیقت مطرح کرد و به‌طور بنیادی این ایده را ارائه داد که برای رسیدن به شناخت واقعی، باید از درون خود و از طریق تجربه‌ی شخصی شروع کنیم. این تأکید آگوستینی بر درون‌گرایی و تجربه‌ی فردی، به‌طور مستقیم به فلسفه‌ی دکارت و سپس به فلسفه‌ی مدرن و مفهوم «خود» مدرن انجامید.

---

[191] Saint Augustine, *On the Teacher*, pp. 140-141.
[192] Ibid., pp. 53-54.
[193] Taylor, *Sources of the Self*, p. 141.

آگوستین در واقع پیشگام معرفی استدلالی است که بعدها در قالب «من می‌اندیشم، پس من هستم» دکارت مطرح شد. او اولین کسی بود که نقطه‌نظر اول شخص را به‌عنوان اصل بنیادی در جستجوی حقیقت مطرح کرد و به‌طور بنیادی این ایده را ارائه داد که برای رسیدن به شناخت واقعی، باید از درون خود و از طریق تجربه‌ی شخصی شروع کنیم. این تأکید آگوستینی بر درون‌گرایی و تجربه‌ی فردی، به‌طور مستقیم به فلسفه‌ی دکارت و سپس به فلسفه‌ی مدرن و مفهوم «خود» مدرن انجامید.[۱۹۴]

نظریه‌ی خودانتقادی مفهوم هویت، در اصل بخشی از تفکر آگوستینی است که در آثار اولیه او برجسته شده است. آگوستین در کتاب *آزادی اراده* این بحث را مطرح می‌سازد که انسان در ابتدای خلقت خویش به طور کامل و بی‌عیب خلق شده است، اما در نتیجه ارتکاب گناه اولیه در نهایت مخلوقی گناهکار است. منظور او این است که انسان از آغاز آزاد از هر گونه رذیله و نقص بوده است؛ موجودی نجیب که در کمال خوشبختی به سر می‌برد، اما با استفاده از اراده آزاد خود از این وضعیت مناسب منحرف شد و به همین دلیل، از حالت خوشبختی به رنج و عذاب زندگی فانی و محدود خود سقوط کرد. این سرنوشتی است که هرانسانی به آن مبتلا می‌شود.[۱۹۵] در فصل هفتم *اعترافات* مفهوم اراده آزاد بیشتر رو شنتر توضیح داده شده است: «توجه خود را معطوف به آنچه که شنیدم کردم: که انتخاب آزاد اراده علت ارتکاب شر است و داوری درست تو، علت رنج کشیدن آن».[۱۹۶] این تأکید بر اراده آزاد به وضوح نشان‌دهنده‌ی همان دیدگاه خودانتقادی است. درواقع، در این نگرش انسان مسئول اعمال خود شناخته شده است و این مسئولیت، به معنای بازتاب و خودآگاهی درونی او نسبت به اعمال و انتخاب‌هایش است. به سخن دیگر، انسان به عنوان موجودی خودآگاه و مسئول شناخته می‌شود که می‌تواند در برابر گناهان و اعمال نادرست خود تصمیم بگیرد و پاسخگو باشد. به این ترتیب، آگوستین مفهوم اراده آزاد را نه تنها به عنوان عامل گناه بلکه به عنوان ابزاری برای خودآگاهی و مسئولیت انسان در نظر می‌گیرد.

با گذشت زمان، مفهوم خودانتقادی که ابتدا در تفکر آگوستینی مطرح شده بود، به نوعی فردگرایی خودانگاشتی[۱۹۷] در تفکر غربی تبدیل شد. در این نوع فردگرایی، انسان به واسطه ارتباط درونی‌اش با عمق‌های درونی خویش خود را می‌شناسد؛ به عبارت دیگر، انسان به جست‌وجوی درونی خود می‌پردازد و این فرآیند نوعی بازگشت به درون‌گرایی است. این تحول نشان می‌دهد که در تفکر بعدی، انسان بیشتر بر ارتباطات درونی خود متمرکز می‌شود تا بر عواملی بیرونی و اجتماعی برای دریافت و شناخت خود تکیه داشته باشد. با این حال،

---

[194] Taylor, *Sources of the Self*, p. 133.

[195] Saint Augustine, *The Free Choice of the Will*, Robert P. Russell trans., (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1968), p. 94.

[196] Saint Augustine, *Confessions*, Vernon J. Bourke trans. (New York: Fathers of the Church Inc., 1953), p. 165.

[197] Subjectivism

در دیدگاه آگوستین، درون‌گرایی همچنان به معنای راهی به سوی خدا بود. برای او، مسیر درون‌گرایی به‌طور صحیح از طریق خودآگاهی و شناخت خودمان از طریق ارتباط با خدا می‌گذشت. به عبارت دیگر، زندگی دنیوی برای آگوستین به‌گونه‌ای طراحی شده بود که باید انسان را به سوی خدا هدایت کند و تنها در پرتو خدا بود که انسان می‌توانست بر خواسته‌ها و تمایلات دنیوی و حسی خود غلبه کند.

شایان ذکر است که اگرچه رویکرد آگوستین به مفهوم هویت با دیدگاه‌های مدرن تفاوت دارد، آموزه‌های او افق جدیدی را برای تعریف نوینی از انسان بودن گشود. این افق جدید به انسان این امکان را می‌دهد که خود را از طریق توانایی‌اش برای درک و شناخت «چه کسی است» بشناسد و خود را درک کند. ابتدا این دیدگاه‌ها بیشتر براساس خداشناسی یا نظریه وحدت وجود (با تأکید بر ارتباط انسان با طبیعت و خدا) بنا شده بودند،[۱۹۸] اما در طول زمان، ارتباط انسان با عمق درونی خود به یکی از منابع الهام‌بخش برای شکل‌گیری سوبژکتیویسم در قرون بعدی تبدیل شد. در نهایت، درون‌گرایی در تفکر آگوستین به عنوان راهی به سوی خدا یا خیر عمومی، همچنان یک تجربه فردی و اصیل باقی ماند. این تجربه در هر فرد به شکل متفاوتی درک می‌شد و به‌نوعی این میراث آگوستین است که در تفکر مدرن باقی مانده است؛ جایی که هر فرد ممکن است درون‌گرایی را به شیوه‌ای خاص و منحصر به خود تجربه کند.[۱۹۹]

باید درنظر داشت که تحول مفهوم «خویشتن» از دوران پیشامدرن به دوران مدرن مسیر ساده و یکدستی نبوده است، زیرا در آغاز دوران مدرن دو رویکرد متفاوت، اما مرتبط، توسط متفکران مطرح شد. از یک سو، رویکرد «روشنگری رادیکال» است که توسط اندیشمندانی مانند جان لاک و فایده‌گرایانی چون جرمی بنتام و جان استوارت میل توضیح داده شد. این اندیشمندان در آثار خود، مفهوم «خویش» را به سمت نگاهی فردگرایانه خودانگاشتی از جامعه هدایت کردند؛ جامعه‌ای که از افراد مستقل تشکیل می‌شود و هر فرد به دنبال اهدافی است که عمدتاً فردی و شخصی هستند. به عبارت دیگر، در این رویکرد، انسان به عنوان موجودی مستقل از دیگران و با اراده‌ای که به دنبال منافع فردی خود است، شناخته می‌شود. از سوی دیگر، رویکرد رمانتیک مطرح بود که از طریق فلاسفه‌ای مانند ژان-ژاک روسو شکل گرفت که مفهوم «خویشتن» را به اعماق درونی انسان گسترش داد و آن را به‌طور خاص با طبیعت پیوند زد. در این دیدگاه، پیشرفت به سوی اصالت فردی و یگانگی نفس به‌طور بنیادی از طریق درک درونی و ارتباط با طبیعت میسر می‌شود.

در حالی که رویکرد اول بر «استقلال عقلایی» فردگرایانه تأکید داشت، که بعدها به یکی از اصول اصلی فلسفه لیبرال تبدیل شد، رویکرد دوم بر «بیان اصالت» خویشتن و

---

[198] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 228.

[199] In addition of Taylor's Sources of the self, see: Gordon T. Smith, *Beginning Well: Christian Conversion and Authentic Transformation* (Westmont, IL: InterVarsity Press, 2001).

اهمیت درک درونی آن تأکید می‌کرد. این دیدگاه رمانتیک، در نهایت به چارلز تیلور و نظریه‌ی شناسایی او منتهی شد؛ نظریه‌ای که به اهمیت شناسایی و تأیید اجتماعی انسان‌ها در شکل‌گیری هویت و نفس توجه دارد. بنابراین، برای درک بهتر تحولات مفهوم «خویشتن» در تاریخ اندیشه، باید رابطه بین این دو رویکرد و چگونگی تکامل آن‌ها را به‌طور خلاصه تحلیل شود تا هدف از تحول تاریخی مفهوم «خویشتن» روشن شود.

جان لاک یکی از نخستین و مهم‌ترین فیلسوفان دوران مدرن است که نقدهای قابل توجهی به مفهوم درون‌گرایی و تصویر انسانی در تفکر پیشامدرن ارائه داده است. در *مقاله‌ای در باب فهم انسان*، کتاب اول، فصل دوم، او به‌طور مفصل علیه مفهوم درون‌گرایی به‌عنوان منبع شکل‌گیری هویت بحث می‌کند و به جای آن، بر اراده فردی در شناسایی هویت تأکید می‌کند.[۲۰۰] «آزادی جایی وجود ندارد که تفکر، اراده و خواست در آن نباشد؛ اما ممکن است تفکر، اراده و خواست وجود داشته باشند حتی در غیاب آزادی».[۲۰۱] از این دیدگاه، انسان به‌عنوان موجودی شناخته می‌شود که قادر است بر اساس اراده آزاد خویش تصمیم‌گیری کرده و عمل کند، بدون اینکه هیچ‌گونه محدودیت یا اجبار از درون یا بیرون او را مجبور به انجام کاری کند. انسان با داشتن چنین توانایی برای کنترل زندگی خود، می‌تواند تصویر خود از «خویشتن» خویش را به‌طور اساسی تغییر دهد. «این انسان است که عمل را انجام می‌دهد، این عامل انسانی است که قدرت دارد و قادر است عمل کند».[۲۰۲] به عبارت دیگر، تصویر «خویشتن» انسانی باید از هرگونه فرضیه‌های اساسی و از پیش‌فرض‌های محتوایی دور شود و به جای آن، فقط «استقلال» عقلایی فردگرایانه باید به‌عنوان معیار اصلی برای وجود یک هویت مستقل در نظر گرفته شود. «کلید این تصویر این است که کنترل از طریق گسست به‌دست می‌آید».[۲۰۳]

این «گسست» از درون‌گرایی به استقلال عقلایی فردگرایانه خودانگاشتی به معنای عینیت‌بخشی است؛ به این معنا که انسان باید بتواند تصمیمات خود را به‌طور مستقل از هرگونه دخالت یا فشار خارجی یا داخلی اتخاذ کند. در این دیدگاه، «خویشتن» به موجودی مستقل تبدیل می‌شود که از تمامی پیوندها و ساختارهایی که پیشتر اراده‌اش را محدود می‌کردند، جدا شده است. این توانایی برای تعیین سرنوشت خود، به انسان این امکان را می‌دهد که حقیقت دنیای خود را به‌طور مستقل و آزادانه بسازد، بدون اینکه از مداخلات یا تأثیرات خارجی تأثیر

---

[200] I draw only on *An Essay Concerning Human Understanding* because it concerns the conception of the self. His work, *Some Thoughts Concerning Education and of Conduct of the Understanding,* which is an outline on how to educate the people, is implicitly related to the self. The *Two Theories of Government* constitutes Locke's political theory and does not have a direct influence for the conception of the self. These two works are not analysed because of their secondary importance for the issue being discussed in the present thesis.

[201] John Lock, *An Essay Concerning Human Understanding,* book ii, chapter xxi, section vii, para. 8.

[202] Ibid., para. 7-12.

[203] Taylor, *Sources of the Self,* p. 160.

بپذیرد. به این ترتیب، «خویشتن» مدرن به موجودی مستقل تبدیل می‌شود که باید در مورد هویت خود بیاندیشد و آن را بشناسد، بدون اینکه به نیروهای بیرونی وابسته باشد.

> این موجود بسیار هوشمند که از خوشبختی یا بدبختی خود آگاه است، باید بپذیرد که چیزی وجود دارد که همان خود اوست و برای آن نگران است و می‌خواهد خوشبخت باشد؛ اینکه این «خویشتن» در طول زمانی بیشتر از یک لحظه وجود داشته است و بنابراین ممکن است همان‌طور که بوده، در ماه‌ها و سال‌های آینده نیز ادامه یابد، بدون اینکه مرز و محدوده‌ای مشخص برای مدت زمان آن تعیین شود. ممکن است همان «خود» باشد که از طریق همان آگاهی، در آینده نیز ادامه یابد. بدین ترتیب، از طریق این آگاهی است که او خود را همان نفس می‌یابد که چند سال پیش چنین یا چنان عملی را انجام داده است و به‌این‌ترتیب است که اکنون خوشبخت یا بدبخت می‌شود.[۲۰۴]

اگرچه لاک امفهوم خویشتن انسانی را از بندهای تحمیلی رها ساخت، اما نگاه او به عقل به‌صورت گسسته و صرفاً روشی، تصویر اتمی از ذهن و مفهوم خویشتن ارائه می‌دهد که تفاوت‌های واقعی و هویتی افراد را نادیده می‌گیرد. او هرچند در *برخی افکار در مورد تربیت و اداره عقل* تأکید می‌کند که ما به‌خاطر محیط فرهنگی‌مان متفاوتیم و ممکن است دیدگاه‌های مختلفی از زندگی داشته باشیم، اما تفاوت‌های هویتی افراد را در نظر نمی‌گیرد. «فکر می‌کنم بتوانم بگویم که بیشتر افرادی که با آنها برخورد کرده‌ایم، نه‌دهم آنها آنچه که هستند، خوب یا بد، مفید یا بی‌فایده، به‌واسطه تربیت‌شان هستند. این چیزی است که تفاوت‌های بزرگ در میان انسان‌ها را می‌سازد».[۲۰۵] به این معنا که هویت ما از ایده‌ها و تصورات اطراف دنیای زیست‌مان ساخته می‌شود. اگر محیط متفاوت باشد، درک ما از خود و هویتمان نیز متفاوت خواهد بود.

با این حال، در تحلیل ابتدایی از مفهوم خویشتن، لاک بر این باور بود که تمامی تفاوت‌ها در واقع جنبه‌های مختلفی از همان خویشتن هستند که در لحظات مختلف زندگی به‌وجود می‌آیند و هویت‌های مختلف تنها از طریق وجود مستمر خویش شکل می‌گیرند. «اگر فرض کنیم که یک موجود عقلانی ایده‌ای از انسان باشد، به راحتی می‌توان فهمید که همان انسان است؛ یعنی همان روح، چه جدا از بدن باشد و چه در بدن، همان انسان خواهد بود».[۲۰۶] در این دیدگاه، در واقع، تنها یک راه برای انسان وجود دارد تا تجربه‌ی خویشتن خویش را به‌دست آورد و آن راه، استقلال عقلانی است که به هیچ‌یک از دیدگاه‌های درون‌گرایانه مانند افلاطون یا آگوستین وابسته نیست. در این نگاه، گسستگی وجود دارد که از ابعاد خودبیانگرایی

---

[204] Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Para. 25.

[205] Locke, *Some Thoughts Concerning Education and of Conduct of the Understanding*, section iv, p. 60.

[206] Locke, *As Essay Concerning Human Understanding*, Para. 29.

خالی است، زیرا این ابعاد به وضعیت موجود مرتبط هستند، اما «هر چیزی که شروع به وجود می‌کند، باید در طول مدت وجودش لزوماً همان باشد».[۲۰۷] این نوع از درون‌گرایی، نه براساس مفهوم «خیر» افلاطون یا خدای آگوستین، بلکه بر اساس ایده‌هایی است که ذهن انسان آنها را از همان آغاز وجود خود دریافت کرده و و سپس آنرا به دنیای پیرامونی گسترش می‌دهد. در این حالت، دریافت مفهوم خویشتن بر عقلانیت روش‌مند و ذهنی تکیه دارد، و به همین دلیل ماهیتی خودانگاشتی هم دارد. به عبارت دیگر، عقل باید با از بین بردن هرگونه مانع در برابر دستیابی به حقیقت شروع شود. در این چشم‌انداز، نفس به‌عنوان موجودی که برپایه دستاوردهای تجربی و نیروهای بیرونی شکل می‌گیرد، اما در ظرف درونی خود قرار می‌گیرد، دیده می‌شود. در واقع، مفهوم خویشتن در این تفسیر، محصول ایده‌های ذهنی است و نه بازتاب عقلانی که به چشم‌اندازی از واقعیت‌های حیات انسانی اشاره داشته باشد. این همان دلیلی است که ما کنترل تفکر خود را از «عاطفه، عادت یا اقتدار می‌گیریم و مسئولیت آن را خود بر عهده می‌گیریم».[۲۰۸] در اینجا است که مفهوم خویشتن انسان به‌عنوان موجودی مستقل و خودمسئول به تصویر کشیده می‌شود.

اگردریافت خویشتن و ساختار اجتماعی هویت از اراده‌ای مستقل شکل بگیرد که از هر گونه ایده ذاتی جدا شده و هیچ ابعاد بنیادی ندارد، دیگر هیچ تفاوتی میان افراد نمی‌تواند وجود داشته باشد، و درنتیجه هیچ معیار یا قلمرویی برای ارزیابی رفتارها و اقدامات انسان‌ها قابل دسترسی نخواهد بود. این تفسیر از خویشتن باعث می‌شود که دغدغه‌های پیچیده‌ای چون اصالت و خودبیان‌گری، قضاوت‌های ارزشی، و ارزیابی اخلاقی رفتارها و اعمال از میان برود. علاوه براین، هیچ انگیزه‌ای برای ارزیابی اخلاقی قوی باقی نمی‌ماند، بنابراین نیازی هم به چارچوبی برای ارزیابی اعمال افراد نیست. در این حالت می‌توان گفت که لاک مبنای سیاست همگان‌گرایی را پایه‌گذاری کرده و فیلسوفان بعدی را به توسعه‌ی دیدگاهی مدرن از هویت انسان سوق داده است که از نگرانی‌های مربوط به ویژگی‌ها و تفاوت‌های فردی بی‌نیاز است.

زمانی که مفهوم خویشتن به‌عنوان موجودی عقلانی و گسسته از هرگونه مفاهیم ذاتی تصویر می‌شود، زندگی فرد به‌سوی ارج نهادن به «زندگی عادی» به‌عنوان ارزش مرکزی اخلاقی در دنیای منظم هدایت می‌شود. در حقیقت، وقتی افق‌های درون‌گرایی از بین می‌روند یا به فردگرایی انگاشتی ساده‌ای تقلیل می‌یابند، افراد تنها به زندگی خود پرداخته و سعی می‌کنند آن را حفظ کنند. چارلز تیلور بر این باور است که زندگی عادی در حقیقت تحت تأثیر روح علمی دوران جدید قرار دارد و از دنیای مقدس جدا می‌شود، که ریشه در اصلاحات پروتستانی دارد.[۲۰۹] به‌ویژه، تأکید پروتستانیسم بر زندگی شخصی باعث شد که به فعالیت‌های عادی زندگی بیشتر ارج نهاده شود. این نگرش به زندگی در دنیایی منظم قرار دارد که در آن

[207] Locke, *As Essay Concerning Human Understanding*, book ii, chapter xxvii, Para. 28.

[208] Taylor, *Sources of the Self*, p. 167.

[209] Ibid., p. 218.

شایستگی‌های فردی به‌عنوان معیاری برای زندگی خوب در نظر گرفته می‌شود. این تغییر در مفهوم زندگی خوب به‌طور مستقیم با عقلانیت گسسته افراد پیوند خورده است و عقلانیت خودکنترلی افلاطونی را جایگزین عقلانیت گسسته و روشی می‌کند. به این ترتیب، خویشتن به‌عنوان موضوعی برای بررسی عقلانی گسسته در نظر گرفته می‌شود. در این دیدگاه است که من استدلال می‌کنم احترام به خودمختاری عقلانی به‌عنوان شناخت شخصیت یا ارزیابی برابر ارزش افراد به‌طور غیرتمایزآمیز مدنظر قرار می‌گیرد. در نتیجه، اهمیت اصالت و یگانگی فردی کاهش می‌یابد. این تصویر از خویشتن انسانی است که تیلور را به معرفی «روشنگری رادیکال» به‌عنوان تقابل فلسفی میان خویشتن انسانی مدرن مستقل و پیامدهای سیاسی و اخلاقی آن متقاعد می‌کند.

با وجود مزایای مختلفی که این تصویر از خویشتن انسانی دارد، مانند استقلال، گسستگی از ملاحظات دیگر، عقلانیت روشی، توجه به ویژگی‌های فردی و جهانی‌گرایی برابری، همچنان یک تضاد پیچیده در آن نهفته است. این تضاد بین گسستگی از زندگی عمیقا درگیر در ابعاد فرهنگی و هویتی و نیاز به مسئولیت‌پذیری فردی قرار دارد. به عبارت دیگر، هرگاه انسان از همه روابط و تعاملات و وابستگی‌های هویتی و فرهنگی خود جدا می‌شود و فقط بر اساس عقلانیت رویه‌ای عمل کند، این روایت از خویشتن خویش به طور مستقیم با ویژگی‌های خودشناسی انسان در تضاد قرار می‌گیرد. از یک سو، انسان به‌عنوان موجودی مستقل شناخته می‌شود که هیچ وابستگی به تصورات ثابت از مفاهیم مربوط به مفهوم زندگی خوب ندارد و بیشتر بر زندگی روزمره و عادی تمرکز می‌کند؛ زندگی‌ای که شامل کار، خانواده، تولید و مسائل مشابه است. اما از سوی دیگر، انسان بودن نیاز به بیان ویژگی‌های هویتی خود دارد؛ به‌عبارتی، انسان باید بتواند خود را در جهان نشان دهد و مسیر خاص خود را در زندگی پیدا کند. «راه زندگی خاص وجود دارد که راه من است؛ من موظف هستم زندگی خود را به این روش زندگی کنم و نه مطابق محدودیت‌های زندگی دیگران».[۲۱۰] تضاد و معما در این است که رویکرد اول که بر استقلال عقلایی تأکید می‌کند، تمایل دارد به ویژگی‌های فردی و ابراز شخصی انسان بی‌توجه باشد. به این معنا که تاکید بر استقلال باعث می‌شود که فرد از ابراز هویت شخصی خود غافل شود. این باعث می‌شود که در عمل، استقلال عقلایی و تصمیم‌گیری تضعیف شود، زیرا ویژگی اصلی و منحصر به فرد بودن انسان نادیده گرفته می‌شود.

فلاسفه رمانتیک مانند روسو، هردر، و هگل عمدتاً بر اهمیت ابعاد اصالت و بیان‌گرایانه انسان تأکید داشتند. تصویر رمانتیک از خویشتن انسانی در پایان قرن هجدهم شکل گرفت و برپایه فردگرایی اولیه‌ای بنا شد که هدف آن تقویت حس هویت فردی و متفاوت بودن از دیگران بود. این رویکرد همان‌طور که تیلور در تحلیل خود از منابع هویت انسان بیان می‌کند، به‌طور برجسته‌ای مطرح می‌شود. در حالی که تیلور به‌طور عمیق تفاوت‌های میان اصالت و فردگرایی گسسته و خودانگاشتی را بررسی می‌کند، درعین حال می‌کوشد از افتادن به دام نسبی‌گرایی در تحلیل خود جلوگیری می‌کند. به جای این کار، او به این موضوع

[210] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 228.

می‌پردازد که چگونه استقلال و اصالت، فردیت و جامعه می‌توانند بدون تضاد و بدون کاهش مفهوم خویشتن انسان به خودشیفتگی، پوچ‌گرایی، یا لذت‌گرایی، با یکدیگر همزیستی داشته باشند. او بیان می‌کند: «مبارزه نباید درباره‌ی اصالت باشد، برای یا علیه آن، بلکه باید درباره‌ی آن باشد و معنای واقعی آن را تعریف کنیم. باید تلاش کنیم فرهنگ را دوباره ارتقا دهیم و آن را به آرمان‌های واقعی‌اش نزدیک‌تر کنیم».[211] بنابراین، رویکرد تیلور به خویشتن و هویت از سوی اندیشمندان مدرنیته قابل نقد نیست. او را نمی‌توان به‌عنوان فیلسوفی طرفدار نسبی‌گرایی فرهنگی یا خودآرایی که به‌عنوان پیامدهای ایده‌ی اصالت شناخته می‌شوند، متهم کرد. در واقع، تیلور دیدگاه خودبیانی‌گرایی و اصالتی از هویت را مطرح می‌کند که درک عمیق‌تری از انسان را فراهم می‌آورد و همزمان درک رادیکال روشنگری از هویت انسانی را به چالش می‌کشد. در این فرایند، اندیشه‌های روسو به‌طور خاص بر تحلیل تیلور از منابع خویشتن انسانی تاثیرگذار بوده است.

روسو ما را به یاد صدای طبیعت، یعنی وجدان انسان می‌اندازد که منبع حقیقت‌های جهانی و معتبر است. او معتقد است که هر فردی قادر به شنیدن این صداست، اما مشکل اینجاست که به دلیل تمایلات نفسانی و خواسته‌ها، تنها تعداد کمی از افراد می‌توانند این صدای درونی را دریافت کنند. به همین دلیل، مردم در زندگی خود به شیوه‌های مختلف عمل می‌کنند. در اینجا ممکن است تضادی به نظر برسد میان حوزه‌های عمومی و خصوصی. ممکن است گفته شود که شنیدن صدای وجدان فردی با حوزه عمومی تناقض دارد. اما تیلور دیدگاه متفاوتی دارد. او می‌گوید که اگرچه اصالت دروازه‌های حوزه خصوصی را به روی فرد می‌گشاید، این امر با اصل مفهوم حوزه عمومی در تضاد نیست، چراکه هیچ‌کدام از این حوزه‌ها به‌طور ذهنی و فردی تعریف نمی‌شوند. به عبارت دیگر، روش اصیل دسترسی به ارزش‌ها همچنان ارزش‌هایی را بازتاب می‌دهد که افراد آن‌ها را به‌عنوان واقعیت‌های عینی و حاصل حقیقت‌های اجتماعی می‌شناسند. تیلور معتقد است که این همان نکته‌ای است که روسو در تبیین مفهوم نفس مطرح می‌کند. اگرچه افراد توانایی شنیدن صدای طبیعت را دارند، اما از طریق اراده عمومی، آن‌ها وارد گفت‌وگو با یکدیگر می‌شوند. و این گفت‌وگوست که اصالت را با خودمختاری و فردیت را با جامعه آشتی می‌دهد.

روسو در این معنا به‌عنوان بنیان‌گذار خودبیانی‌گرایی پیش از ظهور هردر به‌شمار می‌آید. او متفکرانی است که بر این حقیقت تأکید می‌کند که اگرچه انسان‌ها از هم متفاوت‌اند، اما از طریق پیوندهای اجتماعی که منابع آن در درون هر فرد قرار دارد، با هم پیوستگی برقرار می‌کنند. انطباق میان فردیت انسان‌ها و الزامات اجتماعی از طریق شناخت اصالت‌های فردی تحقق می‌یابد. در واقع، این تمایز فردی از طریق ارتباط با منبع قضاوت اخلاقی به‌وجود می‌آید و به‌صورت همپرسگی با دیگر افراد به لحاظ هویتی متفاوت به اشتراک گذاشته می‌شود. به همین دلیل است که در دیدگاه روسو، زندگی اجتماعی سالم، زندگی‌ای است که از صدای طبیعت پیروی می‌کند. «نجات اخلاقی ما از طریق دریافت تماس اخلاقی اصیل با خودمان

---

[211] Taylor, *Malaises of Modernity*, p. 73.

به‌دست می‌آید».[212] تأکید بر اصالت به این دلیل است که طبیعت انسان با احساسی اخلاقی همراه است تا از طریق آن بتواند راه خود را برای درک چگونگی انسانی بودن کشف و توسعه دهد؛ انسانی با روش خاص، منحصر به فرد و اصیل در زندگی، اما در همپرسگی دائم و پیوسته با دیگران. چنین احساسی از انسانی بودن به افراد این امکان را می‌دهد که یکدیگر را بشناسند و به هم اعتماد کنند و در عین حال احساس مشترک هویت را عمیق‌تر سازند؛ احساس تعهد به تعامل و ارتباط برای شناختن اصالت‌های یکدیگر. این تفسیر از ماهیت انسانی این امکان را فراهم می‌آورد تا اصالت را به‌عنوان «پیوندی میان شناسایی و هویت» توسعه بخشد. و در اینجا است که سیاست همگان‌گرایی - به رسمیت شناختن استقلال - و سیاست شناسایی تفاوت‌ها - یعنی به رسمیت شناختن اصالت فردی - ارتقا می‌یابند و در نتیجه، همبستگی اجتماعی را تقویت می‌کنند.

اگر صدای درون و ارتباط انسان با طبیعت به‌عنوان منبع یافتن خویشتن خویش و ساختار بخشیدن به هویت اصیل است، باید بپذیریم که ما خویشتن خویش را از درون و از طریق ارتباط با طبیعت کشف می‌کنیم. به همین دلیل ما انسان‌ها موجوداتی خودبیان‌گرا هستیم به این معنی که از طریق بیان و آشکارسازی ویژگی‌ها، احساسات و هویت خاص خود، به درک عمیق‌تری از خود و دنیای پیرامون می‌رسیم. این بیان چیزی فراتر از صرفاً نشان دادن یا نمایان کردن موضوعات فردی است. «ساختار بخشیدن» در اینجا به معنای ایجاد و به‌وجود آوردن چیزی است که پیش از این وجود نداشته یا به صورت بالقوه وجود داشته است. بنابراین، ما نه‌تنها خود را آشکار می‌کنیم، بلکه در فرآیند بیان خویش، هویتی جدید، اصیل و منحصربه‌فرد خلق می‌کنیم. این فرآیند اساساً با اصالت پیوند خورده است، چرا که انسان باید از درون و از طریق ارتباط با طبیعت و محیط پیرامون خود، راه‌های اصیل و خودیابی را کشف کند.

درتعریف از هویت، فلسفه هردری نیز به بحث کشیده می‌شود زیرا تأکید می‌کند که انسان‌ها نه‌تنها در درون خود، بلکه در تلاش برای بیان خویشتن خویش در دنیای بیرون نیز به کشف و شکوفایی می‌پردازند. هردر به نوعی ادامه‌دهنده دیدگاه روسو است که بر استقلال و آزادی فردی تأکید دارد و آن را به دنیای واقعی پیوند می‌زند. هردر همچنین معتقد است که هر فرد یک راه منحصر به فرد برای انسانی بودن دارد که نه قابل تقلید است و نه قابل تکرار. این دیدگاه منجر به این باور می‌شود که افراد باید بر اساس معیارهایی که با خود و اصالتشان سازگار است، ارزیابی شوند و نه برمبنای معیارهای کلی و عمومی که با ویژگی‌های هویتی آنها بیگانه هستند. بنابراین، این مفهوم که هر فرد باید به اصالت‌های هویتی خود وفادار بماند، یک پیش‌نیاز برای دستیابی به انسان بودن اوست. اگر کسی به اصالت خود وفادار نباشد، از خود واقعی‌اش دور می‌شود و در نتیجه، از انسانی بودن و هویت حقیقی‌اش فاصله می‌گیرد. این دیدگاه نه‌تنها به فرد اجازه می‌دهد تا خود را کشف کند، بلکه به او این امکان را می‌دهد که در چارچوب اجتماعی نیز شکوفا شود. درنتیجه تفاوت‌های فردی نه‌تنها طبیعی هستند،

[212] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 225.

بلکه باید به‌عنوان یک نیاز حیاتی برای پیشرفت و بهبود زندگی اجتماعی به رسمیت شناخته شود. افراد و جوامع باید اجازه دهند که این تفاوت‌ها در قالب‌هایی مثبت و سازنده بروز پیدا کند تا به شکوفایی جمعی و فردی برسند. به‌عبارتی، احترام به اصالت و یگانگی هر فرد نه تنها باعث رشد فردی می‌شود، بلکه به زندگی اجتماعی و فرهنگی غنا می‌بخشد.

از این دیدگاه، به نظر می‌رسد ساده‌انگارانه باشد که تصور کنیم همه ما یکسان هستیم، زیرا هر یک از ما نگرش منحصر به فردی نسبت به پذیرش مسئولیت و انتخاب مسیر اصیل خود برای شناخت هویت‌مان داریم. آزادی واقعی ما به این بستگی دارد که خود در مورد مسائل مهم زندگی‌مان تصمیم بگیریم، نه اینکه تحت تأثیر نیروهای بیرونی قرار بگیریم.[۲۱۳] این احساس آزادی، ما را از یکدیگر متمایز می‌کند، اما همزمان ما را به هم پیوند می‌دهد. درک این تفاوت‌ها به ما این امکان را می‌دهد که بدانیم این تمایزات باعث غنی‌تر شدن و تکمیل زندگی‌مان می‌شود. احساس نیاز به ارتباط با دیگران، زندگی افراد مختلف را معنادارتر می‌سازد. زمانی که با کسانی که مسیر خود را در زندگی دنبال می‌کنند در ارتباط هستیم، می‌توانیم از دستاوردها و ظرفیت‌هایشان بهره‌مند شویم. زندگی در تفاوت‌ها همانند یک گروه موسیقی است؛ هر فرد سازی متفاوت می‌نوازد، اما همه با هم به شکلی هماهنگ و دل‌نشین می‌سازند.

بنابراین، رویکردهای فلسفی که مسیر اصیل فرد را در کشف هویت خود نادیده می‌گیرند، نه تنها حس انسجام درونی او را مخدوش می‌کنند، بلکه تصور ما از خود را به یک سطح سطحی و ظاهری تقلیل می‌دهند. به عبارت دیگر، اصالت جنبه‌هایی از هویت را نشان می‌دهد که در پاسخ به سوال «ما چه کسی هستیم؟» اساسی و بنیادین هستند. جالب اینجاست که مسیر اصیل زندگی به ما ارزش‌های اخلاقی نیز منتقل می‌کند. در واقع، ما می‌آموزیم که به‌عنوان انسان، باید به‌طور مستقل و خودمختار در برابر انتظارات اخلاقی جامعه‌مان عمل کنیم. همزمان، ما در برابر اصول خودمختار خود به‌طور اصیل واکنش نشان می‌دهیم، زمانی که در مورد هویت دیگران قضاوت می‌کنیم. اصالت، همانطور که در ادامه بحث خواهد شد، رابطه نزدیکی با مفهوم خودمختاری دارد و به ما این امکان را می‌دهد که در مورد راه‌هایی که این دو مفهوم به‌طور یکپارچه با هم ترکیب می‌شوند، تأمل کنیم.

اصالت و اخص بودن درمقابل استقلال عقلایی و همگانی بودن

مفهوم اصلی در دیدگاه مدرن از خویشتن انسانی وهویت، و به‌ویژه دیدگاه خودبیان‌گرایی هویت، این است که انسان موجودی است که خود را تفسیر می‌کند. أساسا انسان مخلوقی خودتفسیرکننده است. به این معنی که هر فرد در جستجوی راه اصیل خود برای

---

[213] Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), p. 27.

انسانی بودن است و این جستجو او را به تفسیر خویش فرا می‌خواند.[۲۱۴] درنتیجه، تلاش برای رسیدن به اصالت‌های هویتی به معنای جستجوی راهی است که فرد را به‌عنوان یک انسان واقعی و اصیل می‌سازد، نه فقط پیروی از یک استقلال عقلانی که به همه افراد احترام می‌گذارد، اما تفاوت‌ها آنها را در عمل نادیده می‌گیرد.[۲۱۵] اصالت‌های هویتی انسانی ویژگی‌هایی هستند که با انسانیت منحصر به فرد هر انسانی ارتباط داشته و آن را به شکلی بیان می‌کند. درمقابل استقلال عقلایی همگان‌گرا که بیشتر بر گسستگی، عقلانیت روشگری، و تأکید بر تحقق حقوق مطلق و فردی تمرکز دارد، اصالت‌های هویتی به‌طور خاص بر نیاز به حفظ استقلال ویژگی‌های منحصر به فرد انسان در زمینه‌های فرهنگی و معنایی تأکید دارد. به‌عبارتی دیگر، اصالت به معنای استقلال از وابستگی به دیگران است، اما این استقلال باید در چارچوب فرهنگی فرد و ارزش‌هایی که به او به آن‌ها تعلق دارد، حفظ شود. اصالت در حقیقت یک پیش‌نیاز برای استقلال است، اما تأکید بیشتری بر اصالت‌ها و فردیت مؤثر دارد. درحقیقت، هویت اصیل در واقع به وضعیتی از استقلال اطلاق می‌شود که اجتماعی شده است، و افراد آن را درک کرده و تجربه می‌کنند.[۲۱۶] به سخن بهتر، اصالت به‌طور ضمنی استقلال عقلایی را به‌عنوان پیش‌فرض انسان بودن در نظرمی‌گیرد، اما این استقلال با زمینه‌هایی فرهنگی می‌آمیزد که برای خویشتن انسانی و هویت فردی ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.

اصولاً ایده استقلال از اصل انسانیت ناشی می‌شود، که برپایه آن همه انسان‌ها شایسته احترام برابر هستند. این احترام بر مبنای استعدادهای انسان به‌عنوان موجودی عقلانی است که قادر است زندگی خود را بدون دخالت نیروهای خارجی هدایت کند. ظرفیت عقلانی و

---

[214] particular path to life, and they are distinguished from others in terms of their identity. It is said ‘to a great extent’ because Honneth found rather the sources of the self in a Hegelian interpretation of the social realization of the selfness of man, and from this perspective introduces an ago-development model according to which man identifies his identity. In this account, the line of reasoning on the sources of identity goes toward the conceptions of love, freedom, and rights as a tri-layered struggle for recognition. However, in his account, the struggle for recognition is combined with a utilitarian struggle for a group’s interests. This combination reflects the political weight of recognition of the dignity of individuals and groups and forms a vital part of our concept of justice. See Axel Honneth, “Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society,” *Theory, Culture and Society* 18, no. 2-3 (2001): 48.

[215] Nancy Fraser disagrees with Taylor’s view and suggests an approach to recognition without ethics. This is not an easily understandable account of recognition originating from her belief in human rights combined with a struggle to change the ‘statuses of an unprivileged group. In this regard, Fraser distances herself from identity-based accounts of recognition of Taylor and Honneth and offers a mixture of struggle for the recognition of culturally oppressed groups and attempts to remove the elements of social inequality. See Nancy Frazer, “From Redistribution to Recognition: Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age” in *Theorizing Multiculturalism,* Cynthia Willett ed. (Malden, Mass.: Blackwell, 1998), p. 20.

[216] Beck, “The Theory of Reflexive Modernization,” p. 26.

توانایی عمل بر اساس اراده عقلانی، نشان‌دهنده خودمختاری فرد و آزادی اراده اوست. این دیدگاه از هویت انسان به سیاست‌های همگان‌گرایانه می‌انجامد که بر ارزش برابر تمام انسان‌ها، نادیده گرفتن تفاوت‌ها و تأکید بر آزادی فردی تأکید دارد. اما در مقابل، اصالت به‌دنبال خودتعیینی مؤثر و تحقق فردی است. اصالت بر تمایزات فردی و گروهی ارزش قائل است و به‌دنبال سیاست‌هایی است که تفاوت‌ها را به رسمیت بشناسد. در این راستا، اصالت به‌عنوان یک بدیل برای اصل جهانی برابری مطرح می‌شود و خواستار شناسایی اجتماعی و سیاسی ارزش برابر در تفاوت‌های انسانی است. از این دیدگاه، اصالت «چیزی است که باید به آن دست یابیم تا به‌عنوان انسان‌های واقعی و کامل شناخته شویم».[217] بنابراین، اگر راه اصیل ما برای درک دنیای خود و تجلی نفس‌مان نادیده گرفته یا سرکوب شود، هویت ما به‌شکل جدی آسیب می‌بیند، و این آسیب باید به‌عنوان یکی از دلایل پنهان ناعدالتی مورد بررسی قرار گیرد. در این میان، شناسایی یا نادیده گرفتن شیوه اصیل بودن انسان، به یک پارادوکس تبدیل می‌شود. از یک طرف، فرد باید خود را از طریق دیدگاه اصلی و اصیل خود نسبت به جهان کشف کند. از سوی دیگر، او نیاز دارد که اصالت خود از سوی دیگران شناخته شود. سوال این است که چگونه این دو نیاز می‌توانند به‌طور هم‌زمان برآورده شوند؟

پاسخ تیلور به‌طور کلی در تفسیری از هویت مدرن به‌عنوان موجودی اخلاقی نهفته است که استقلال خود را در قالب روابط اجتماعی‌اش بیان می‌کند. این بدین معناست که استقلال ما و حتی تأکید بر آزادی فردی‌مان به تأیید دیگران بستگی دارد، کسانی که می‌خواهند استقلال خود را به‌طور اصیل به دست آورند. بنابراین، هیچ هویت اصیلی وجود ندارد مگر آنکه پیش‌فرض و نیازمند لحظه‌ای از شناسایی از سوی دیگران باشد. رابطه میان این دو نوع درهم‌تنیده از هویت - اصیل بودن و استقلال - نقطه‌نظر تفکیک نظریه تیلور از هر دو دسته طرفداران آزادی بی‌ریشه در اصالت‌ها هویتی از یک سو، و کسانی که اصالت را به‌عنوان مسیری به سوی نسبی‌گرایی اخلاقی و فرهنگی می‌دانند، می‌باشد. «آنچه ما به آن نیاز داریم نه محکومیت ریشه‌ای و کلی، و نه ستایش‌های بی‌انتقاد است؛ و نه یک تعادل دقیق میان دو طرف. آنچه ما به آن نیاز داریم یک کار بازیابی است، که از طریق آن این ایده‌آل می‌تواند به ما کمک کند تا عمل‌کرد خود را بازسازی کنیم».[218]

در رابطه با چنین نیازی یک نوع هم‌افزایی بین دو مفهوم ظاهراً متضاد آزادی باید برقرار شود. این دو مفهوم عبارتند از «آزادی فردی» که بر اساس آن هر فرد باید خود را از هرگونه محدودیت خارجی آزاد بداند، و «آزادی به‌عنوان یک تعامل اجتماعی» که در آن آزادی فردی از طریق رابطه و ارتباط با دیگران و درک و شناخت متقابل معنا می‌یابد. اما در جوامع مدرن، تاکید بیش از حد بر فردگرایی خودانگاشتی، آرمان تحقق فردیت را به زوال کشانده است. به این معنی که در بسیاری از جوامع، افراد به جای اینکه بر ارزش‌های انسانی و معنای عمیق زندگی خود تمرکز کنند، بیشتر به دنبال ارضای خواسته‌ها و تمایلات شخصی و آزادی های صرف هستند. این نگرش فردگرایانه، باعث شده است که نگاه افراد به زندگی

---

217 Taylor, "The Politics of Recognition," p. 227.

218 Taylor, *Malaises of Modernity*, p. 23.

محدود شود و هیچ توجهی به چیزهایی که واقعاً می‌تواند زندگی انسان را ارزشمند کند، نداشته باشند. در نتیجه، این نوع فردیت سطحی باعث می‌شود که افراد به مسائل جمعی و مسئولیت‌های اخلاقی بی‌تفاوت شوند و در نهایت هیچ توجهی به نیازهای اجتماعی و همبستگی با دیگران نداشته باشند.

برخلاف این نگرش سطحی‌گرایانه مفهوم فردیت، تیلور معتقد است که دریافت واقعی فردیت عمیق یا دستیابی به اصالت به شکلی کاملاً متفاوت باید صورت گیرد. او می‌گوید که اصالت، نه تنها به بیان واقعی و درست نفس فرد کمک می‌کند، بلکه فرایندی فعال را به وجود می‌آورد که از طریق آن افراد می‌توانند خود را در ارتباط با دیگران بشناسند. به عبارت دیگر، اصالت واقعی از طریق تعامل و ارتباط با دیگران شکل می‌گیرد و این تعامل است که به افراد کمک می‌کند تا هویت و معنای خود را در یک زمینه اجتماعی و فرهنگی دقیقاً شفاف‌تر بشناسند.

تیلور به همپرسگی میان دو مفهوم کلیدی یعنی«اصالت» و «استقلال» به منزله بنیاد سیاست‌ها همگان‌گرایی اهمیت می‌دهد. برای این منظور، او دو مفهوم اصالت و استقلال را به‌طور هم‌زمان به کار می‌برد، اما تفاوت‌های اساسی میان آن‌ها را نیز درنظر دارد .اصالت به معنای «شناخت و تحقق تفاوت‌ها» است. این به‌نوعی به معنای داشتن هویت خاص انسان و انتخاب حیات براساس انتخاب‌های فردی و راستین است. تیلور از اصالت به‌عنوان یک مفهوم اخلاقی یاد می‌کند که ارتباط نزدیکی با مفهوم زندگی خوب و با معنا دارد، به‌طوری‌که زندگی خوب نه به‌عنوان یک ظاهر یا پوششی برای خودپرستی، بلکه به‌عنوان یک فرآیند درونی برای تحقق زندگی شایسته شناخته می‌شود. در این‌جا، تیلور می‌خواهد نشان دهد که اصالت به معنای تحقق فردیت و هویت واقعی انسان‌ها است، نه تقلید از دیگران یا پذیرش ساده ارزش‌های از پیش تعیین‌شده. او این مفهوم را از نظر اخلاقی به‌عنوان شرط اصلی زندگی شایسته مطرح می‌کند که باید در زندگی فردی و اجتماعی به آن توجه شود.

در این ارتباط دونوع سیاست باید توضیح داده شوند. سیاست همگانی‌گرایی که به پذیرش استقلال فردی اشاره دارد و به‌طور کلی به آن‌چه که انسان‌ها را به‌عنوان موجوداتی عقلانی و با کرامت می‌شناسد، می‌پردازد. در سیاست همگانی‌گرایی، به افراد احترام برابر به‌خاطر ظرفیت عقلانی و کرامت انسانی‌شان داده می‌شود. به این معنا، همه انسان‌ها حق دارند تا مسیر خود را در زندگی انتخاب کنند و به‌طور شایسته‌ای با آن‌ها برخورد شود. درمقابل سیاست‌های تفاوت بر شناسایی اصالت‌های فردی تأکید دارد و به این می‌پردازد که هویت‌های فرهنگی و فردی باید به رسمیت شناخته شوند. این سیاست اهمیت ویژه‌ای به درک و پذیرش تفاوت‌ها می‌دهد و تأکید دارد که افراد به واسطه پیشینه فرهنگی و تجربه‌های خاص خود، معنای متفاوتی از انسان بودن و زندگی خوب دارند. اما هر دوی این سیاست‌ها مکمل یکدیگر هستند. در سیاست همگان‌گرایی، برابری انسان‌ها به‌خاطر عقلانیت و کرامت‌شان تأکید می‌شود، در حالی‌که در سیاست شناسایی تفاوت‌ها، بر احترام به هویت فرهنگی و فردی تأکید می‌شود. به این ترتیب، این دو سیاست باید به‌طور همزمان در نظر گرفته شوند تا انسان‌ها

بتوانند به زندگی شایسته دست یابند، هم از نظر فردی و هم از نظر اجتماعی. این سیاست‌ها باید بر اساس این درک عمیق از انسان بودن و اصالت فردی تنظیم شوند، به‌گونه‌ای که هم برابری و هم تفاوت‌ها را به‌طور هم‌زمان شناسایی کنند. به عبارت دیگر، ما باید از یک سو به شایستگی‌های جهانی انسان‌ها توجه داشته باشیم و از سوی دیگر تفاوت‌های فرهنگی و فردی آن‌ها را به رسمیت بشناسیم تا زندگی شایسته و حقیقی برای همه فراهم شود.

سیاست‌های شناسایی تفاوت‌های هویتی، به‌ویژه در زمینه بقای فرهنگی، از اهمیت زیادی برخوردارند. تیلور با نقد لیبرالیسم رویه‌ای، به لزوم حمایت از هویت‌های اصیل انسانی تأکید می‌کند و پیشنهاد می‌دهد که باید میان دو اصل خودمختاری فردی و شناسایی هویت متمایز دیگران تعادل برقرار شود. به‌عنوان نمونه، در مورد کبک، سیاست‌هایی که هدفشان بقا فرهنگی است، در تلاش‌اند تا هویت فرهنگی خاص را حفظ کنند. برای مثال، این سیاست‌ها به‌طور فعالانه می‌خواهند اطمینان حاصل کنند که نسل‌های آینده در کبک همچنان خود را به‌عنوان افرادی که به زبان فرانسوی صحبت می‌کنند شناسایی کنند. این تأکید بر حفظ هویت فرهنگی، به‌ویژه در جوامع فرهنگی خاص، از نظر تیلور بسیار مهم است. ارتباط میان سیاست تفاوت - که بر شناسایی و حفظ تفاوت‌های فرهنگی تأکید دارد - و بقا فرهنگی از مفهوم هویت همپرسه سرچشمه می‌گیرد. این ایده به این معناست که هویت فردی تنها در ارتباط با دیگران و از طریق تعاملات درون جوامع فرهنگی خاص شکل می‌گیرد. افرادی که در این جوامع زندگی می‌کنند، برای حفظ و بقا فرهنگی خود نیاز به شناسایی و احترام به ویژگی‌های خاص هویتی‌شان دارند.

اما از منظر سیاست‌های همگانی‌گرایی، که بر برابری و حقوق فردی تأکید دارد، این‌که گروه‌ها و جوامع فرهنگی خاص بخواهند هویت و ویژگی‌های فرهنگی‌شان را حفظ کنند، ممکن است توجیه‌پذیر نباشد. چرا که در این رویکرد، تاکید بر خودمختاری فردی و انتخاب فردی است و افراد باید بر اساس خواسته‌های شخصی‌شان به گروه‌های فرهنگی بپیوندند. با این حال، تیلور معتقد است که در شرایط خاصی، حقوق فردی نباید مانعی برای حفظ هویت فرهنگی باشد. او می‌گوید که باید سیاست جهانی‌گرایی را در مواقعی کنار گذاشت و به سیاست تفاوت روی آورد تا حقوق فرهنگی گروه‌های خاص حفظ شود. به‌ویژه در مواردی مثل فرانسوی‌زبان‌های کبک، که در آن‌ها افراد نیاز دارند راه اصیل خود برای بودن انسانی را پیدا کنند و برای این کار به حمایت از هویت فرهنگی خاص نیاز دارند.

در نگاه اول، سیاست همگانی‌گرایی و سیاست‌های شناسایی تفاوت‌های هویتی به نظر می‌رسد که در تضاد هستند و به نظر می‌رسد که یک دوگانگی ساده و قطبی میان آنها به وجود می‌آید؛ به این معنی که تفاوت‌های هویتی یا باید یکسان‌سازی شوند یا حذف شوند. این تضاد نتیجه‌ای است که به طور طبیعی و اجتناب‌ناپذیر از عقلانیت رویه‌ای و تفکیک هویت فردی به خودمختاری مطلق بدون توجه به ریشه‌ها و پیشینه‌ها ناشی می‌شود. عقلانیت رویه‌ای می‌طلبد که گفتمان هویت برمبنای اصول همگانی‌گرایی، بی‌طرفی و بی‌توجهی به تفاوت‌ها شکل بگیرد و هیچ‌گونه توجهی به ویژگی‌های متفاوت فردی یا فرهنگی نشود. در این تفسیر محدود از انسان و آزادی، حتی مفهوم استقلال و آزادی نیز آسیب می‌بیند، زیرا هویت فردی

به‌طور سطحی و بدون عمق تفسیر می‌شود. در این رویکرد، تفکر و تأمل از فرآیند تصمیم‌گیری کنار گذاشته می‌شود و در نتیجه، افراد و گروه‌های مختلف از گفتمان غالب اجتماعی کنار گذاشته می‌شوند. در نتیجه، در سیاست جهانی‌گرایی، اصل برابری ارزش انسانی که به‌عنوان ستون فقرات این سیاست مطرح می‌شود، در حقیقت نه به معنای تضمین حقوق و آزادی برای همه، بلکه به معنای تحمیل اراده گروه‌های قدرتمند است. بنابراین، سیاست همگانی‌گرایی به طرد، انکار، نابودی و حتی سرکوب تفاوت‌ها می‌انجامد. در این شرایط، ارتباطات مسدود می‌شود و به جای همپرسگی، تک سخن‌گویی حاکم می‌شود.[۲۱۹] این وضعیت باعث فروپاشی حس همبستگی و زندگی جمعی در جامعه می‌شود و در نهایت، دنیای زندگی مردم دچار تفرقه می‌گردد. در این شرایط، جای تعجب نیست که کشورها، به‌ویژه در جوامع چندفرهنگی و باز، برای تقویت حس تعلق و هویت مشترک، در پی ترویج هویت ملی خود برآیند.

فرمول اولیه تیلور از سیاست‌های شناسایی تفاوت‌های هویتی به‌طور مستقیم به نقد دیدگاه اصلی عقلانیت رویه‌ای پرداخته و به جای آن به حوزه‌ای می‌پردازد که سیاست همگانی‌گرایی و سیاست‌های شناسایی در آن با هم تلاقی می‌کنند. استدلال تیلور این است که اگر سیاست همگانی‌گرایی – که از عقلانیت رویه‌ای ناشی می‌شود – از استقلال فردی سرچشمه می‌گیرد، سیاست شناسایی تفاوت‌های هویتی - که از یک تفسیر اصولی و معنایی از عقلانیت نشأت می‌کند - در فرمول اولیه‌اش، بر توانایی اصیل فرد برای تعیین فلسفه زندگی و راه خود به عنوان انسان تکیه دارد. بنابراین، سیاست‌های شناسایی به‌طور خاص خواستار ارزش‌گذاری ویژه برای ویژگی‌های متمایز نیست؛ بلکه بر این باور تأکید می‌کند که همه انسان‌ها به‌طور یکسان قادرند دنیای اخلاقی خود را بدون هیچ تفاوتی آغاز کنند. به عبارت دیگر، اگر افراد به‌راستی به خود وفادار باشند، زندگی خود را تحت تأثیر ویژگی‌های متمایز هویت خود هدایت می‌کنند. در این راستا، سیاست عرصه عمومی با نادیده گرفتن خودبیان‌گرایی و اصالت‌های هویتی افراد، حقیقت وفاداری آن‌ها به خود را انکار می‌کند.

البته، در این زمینه یک پایه همگانی‌گرا نیز وجود دارد که باعث تداخل و سردرگمی میان این دو رویکرد می‌شود. هر فرد باید برای هویت منحصر به فرد خود شناخته شود، اما معنای این شناسایی در

---

[219] This claim can be observed in the history of Canada. Mackenzie King once noted that the vastness of Canada and diversity in natural resources and regional interests can produce conflicts. He is right. In the current condition, there is a belief by Albertans and the residents of British Columbia that they have partly been excluded from the central decision-making in Ottawa. Quebecers, from a different perspective, are also very sensitive concerning their own cultural specifications. The sign of dissatisfaction with Canadian politics, and the sense of exclusion, more particularly by aboriginals, is seen in the party system, Western alienation, regional economic disparities, and intergovernmental conflicts. For a detailed analysis see Stephen Brooks, *Canadian Democracy*, fifth edition (Don Mills, Ontario: Oxford University Press, 2007).

> اینجا متفاوت است. در سیاست کرامت برابر، آنچه برقرار می‌شود به طور جهانی باید یکسان باشد؛ یک مجموعه ایده‌آل از حقوق و مصونیت‌ها. اما در سیاست تفاوت، آنچه از ما خواسته می‌شود تا شناسایی کنیم، هویت منحصر به فرد فرد یا گروه است و تفاوت آن با دیگران. ایده این است که دقیقاً همین تفاوت است که نادیده گرفته شده، سطحی‌انگاری شده یا به هویت غالب و اکثریتی جذب شده است. این همسان‌سازی، گناه اصلی علیه ایده اصالت است.[۲۲۰]

به طور همراستا، سیاست‌های شناسایی تفاوت‌ها ارزش اخلاقی اصالت را ارج می‌نهد، که ریشه در اصالت اراده (عقلانیت مستقل) افراد دارد. به عبارت دیگر، واقعیت تفاوت به خودی خود هیچ‌گونه اهمیت اخلاقی ندارد. تنها زمانی معنای هنجاری پیدا می‌کند که به اصالت استقلال فردی تکیه کند. این تفسیر قوی از رابطه بین استقلال و اصالت، خواستار شناسایی ارزش برابر اصالت خودمختاری فردی (سیاست جهانی‌گرایی) همراه با شناسایی ارزش برابر اصالت فردی (سیاست تفاوت) است. در این رویکرد تفسیر شده از خود، شناسایی نه تنها به استقلال فردی مربوط می‌شود، بلکه به این نکته نیز اشاره دارد که فرد از استقلال خود چه چیزی ساخته است: «من می‌خواهم درباره ارزش یا وزن یا جوهر زندگی‌ام صحبت کنم، این سوال که چگونه در ارتباط با خوبی قرار دارم یا آیا با آن در ارتباط هستم یا خیر».[۲۲۱] بنابراین، من پیشنهاد می‌کنم که مفهوم استقلال و ایده اصالت دو روی یک سکه هستند. از این رو، سیاست همگانی‌گرایی نمی‌تواند از تفاوت غافل باشد، اگر قرار است به استقلال عدالت بدهد. به همین ترتیب، لیبرالیسم رویه‌ای نمی‌تواند به این حقیقت بی‌توجه باشد که افراد در یک جامعه به دلیل خودمختاری خود، مفهوم خاص خود از زندگی خوب را شناسایی می‌کنند. چون لیبرالیسم رویه‌ای (سیاست کرامت) این حقیقت را به عنوان حقیقت انسان‌ها نمی‌پذیرد، زندگی دیگران مختلف را تحریف می‌کند. در واقع، نادرستی یا عدم شناسایی یک مردم خاص یا گروهی از مردم، منجر به انکار کامل خودمختاری آن‌ها می‌شود.

> ادعا این است که مجموعه اصول به‌اصطلاح بی‌طرف و نادیده‌گیرنده تفاوت‌ها در سیاست‌های شناسنده کرامت برابر انسان‌ها در واقع بازتاب یک فرهنگ مسلط است. در نهایت، تنها فرهنگ‌های اقلیت یا سرکوب‌شده هستند که مجبور به پذیرش شکل‌های بیگانه می‌شوند. بنابراین، جامعه به‌ظاهر منصف و بی‌تفاوت به تفاوت‌ها نه تنها غیرانسانی است (زیرا هویت‌ها را سرکوب می‌کند)، بلکه به‌طور پنهان و ناخودآگاه، خود نیز شدیداً تبعیض‌آمیز است.[۲۲۲]

---

[220] Taylor, "The Politics of Recognition," pp. 233-34.

[221] Taylor, *Source of the Self*, p. 42.

[222] Taylor, "The Politics of Recognition," pp. 236-37.

با این حال، هنوز مشخص نیست که چگونه می‌توان استقلال را با اصالت در حوزه عملی هماهنگ کرد. اجازه دهید یک مثال بزنم: زمانی که فردی عملی را انجام می‌دهد که برای او ارزشمند است، به طور قطع ادعا می‌کند که عمل او درست است زیرا بر اساس استقلال عقلایی او انجام شده و به گونه‌ای است که با هویت او سازگار است؛ اما در اینجا یک معضل به وجود می‌آید. تصمیم برای انجام عمل مطلوب یک انتخاب است و پاسخی به ماهیت فردی شخص است. اما ارزش عمل از طریق قضاوت کسانی ارزیابی می‌شود که در زندگی اجتماعی با آن عمل در ارتباط هستند.[۲۲۳] اکنون سوال این است که چگونه باید رابطه قضاوت خود شخص، که عمل را بر اساس استقلال عقلی خود انجام داده، با کسانی که به دلیل زندگی مشترک اجتماعی آن عمل را ارزیابی می‌کنند، تعریف کرد؟ به عبارت دیگر، چگونه باید اصالت عمل را دقیقاً تعریف کرده و آن را با قضاوت دیگران تطبیق داد؟ به طور خاص، اگر عمل برای هم‌نوعان او مطلوب نباشد، قضاوت در مورد ارزش عمل پیچیده‌تر می‌شود. حقیقت این است که او به دنبال خودآگاهی و اصالت هویتش است؛ چیزی که برای خود وفادار بوده است. اما به عنوان عضوی از جامعه‌اش، او باید عمل خود را با خواسته‌های جامعه هماهنگ کند، یا باید از اصالت خود دست بکشد و خودمختاری خود را از دست بدهد. بنابراین، چگونه باید پذیرفتاری اخلاقی (شناسایی) چنین عملی را توجیه کرد و در عین حال اصالت را به عنوان محرک آن حفظ کرد؟ به نظر می‌رسد که پیوند دادن دو سیاست همگانی‌گرایی و شناسایی تفاوت‌های هویتی با مشکلاتی مواجه است.

در ابتدا، اگر تفسیر تیلور از تفاوت صرفاً به این صورت باشد که هویت فردی تنها در چارچوب اعمال و انتخاب‌های خود فرد تعریف می‌شود، ممکن است سوالات مطرح‌شده در این زمینه بی‌پاسخ بماند. اما اگر شناسایی تفاوت را به عنوان عامل مهم و تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری هویت در نظر بگیریم، می‌توانیم بفهمیم که چگونه اصالت عمل فردی با ارزیابی و قضاوت دیگران می‌تواند سازگار شود. به عبارت دیگر، با دقت بیشتر در تفسیر تیلور، پیچیدگی‌های این دو نظریه روشن خواهد شد.

در یکی از تفسیرهای خود، تیلور بیان می‌کند که ما به طور طبیعی واکنش‌های اخلاقی مانند احترام به زندگی، تمامیت یا رفاه دیگران داریم. این واکنش‌ها «بسیار عمیق، قوی و جهانی» هستند؛ به طوری که گاهی وسوسه می‌شویم آن‌ها را ناشی از غریزه انسان بدانیم، برخلاف واکنش‌های اخلاقی دیگر که بیشتر نتیجه تربیت و آموزش‌اند. به این معنی که این واکنش‌های اخلاقی عمیق و جهانی به گونه‌ای هستند که ما آن‌ها را به طور غریزی درک می‌کنیم، صرف‌نظر از تفاوت‌های فرهنگی یا اجتماعی که داریم.[۲۲۴]

---

[223] For a full account of this line of reasoning see Maeve Cooke, "Realizing the Post-Conventional Self,"

Philosophy and Social Criticism 20, no. 112 (1994): 87-101, and Maeve Cooke, "Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas and the Politics of Recognition," *Political Theory* 25, no. 2 (April 1997): 258-88.

[224] Taylor, *Sources of the Self*, pp. 4-5.

اگرچه هویت فردی ما از طریق تعامل با دیگران شکل می‌گیرد و ممکن است این هویت ر طول زمان تغییر کند، اما هنوز چیزهایی مشترک داریم که ما را به هم پیوند می‌دهد. در واقع، ما همه به دنبال چیزی هستیم که ما را به اعضای یک خانواده جهانی و یکپارچه تبدیل کند. این «چیز» همان حس انسان بودن است، همان حس که انسان‌ها را به عنوان یک موجود واحد و همسان درک می‌کند. با توجه به این فرمول‌بندی از تعهد اخلاقی، سیاست جهانی‌گرایی که معتقد است اخلاق نباید محدود به تفاوت‌های دیگران باشد، در حقیقت نه تنها تفاوت‌های موجود در جامعه را نادیده می‌گیرد، بلکه به نوعی از اهمیت روش اصیل افراد برای کشف خود به عنوان انسان نیز چشم‌پوشی می‌کند. این بدین معناست که اگر سیاست جهانی‌گرایی صرفاً بر اساس اصول مشترک انسانی باشد، ممکن است ویژگی‌ها و تفاوت‌های خاص هر فرد یا گروه را که به هویت و اصالت آن‌ها تعلق دارد، نادیده بگیرد.

با این حال، «این غریزه در فرهنگ‌های مختلف شکل‌های متفاوتی به خود می‌گیرد».[225] ما آن را به‌طور متفاوتی درک می‌کنیم زیرا هویت ما در افق‌های فرهنگی گوناگون شکل می‌گیرد. در واقع، ما همگی بر تعهدات اخلاقی جهانی به احترام به حقوق خودمختار دیگران توافق داریم، اما در مورد دلایل پیروی از این تعهدات اختلاف نظر داریم. همچنین، درباره شکل و نحوه اجرای این تعهدات در افق‌های فرهنگی متفاوت خود نیز تفاوت‌هایی داریم. تیلور بنابراین استدلال می‌کند که بدون زمینه – مبانی هستی‌شناختی زندگی اجتماعی-سیاسی – نمی‌توانیم احساس هویت اخلاقی داشته باشیم. اخلاق باید به «دیگران متفاوت» بپردازد، یعنی کسانی که از افق‌های اجتماعی مختلف برخاسته‌اند. از این دیدگاه، اخلاق باید موضوعی خاص فرهنگی باشد و نیاز به زمینه‌سازی دارد. با این حال، زمینه‌سازی اخلاق را نسبی نمی‌کند، زیرا تعهدات اخلاقی جهانی همچنان در افق‌های درک ما به صورت جهانی باقی می‌مانند.

در پرتو این تفسیر از هویت و پیامدهای آن برای دنیای زندگی، تیلور رویکرد بدیل خود را برای آشتی دادن با مناقشه میان دو دیدگاه ارائه می‌دهد و بیان می‌کند که رویکرد او فراتر از نقاط اختلاف بین سیاست همگانی‌گرایی و سیاست تفاوت است. او به‌جای آن، پیشنهاد می‌کند که هویت ما از طریق ارجاع به یک دیدگاه کل‌نگر و همچنین یک بینش فردگرایانه سیاسی ساخته می‌شود. بنابراین، جای تعجب نیست که ادعا شود در فهم هویت‌مان به عنوان انسان، اصالت و خودمختاری مفاهیم متعارض نبوده و درگیر دشواری‌ها نمی‌شوند. ما به‌طور بنیادی متقاعد هستیم که همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها «حسی بسیار مشابه از 'من' و 'مال من'» را به اشتراک گذاشته‌اند.[226]

این قابل بحث است که ما چگونه حس انسانی خود را از دیگران تفکیک کرده و همزمان آن را با تفاوت‌های موجود میان خود و دیگران سازگار کنیم. روابط اجتماعی و تعاملات انسانی ملموس ما این پرسش‌ها را پیش می‌آورد: چگونه می‌فهمیم که حس انسانی ما

---

[225] Taylor, *Sources of the Self*, p. 5.
[226] Ibid.

مشابه حس انسانی دیگران است؟ و چگونه می‌توانیم این حس را با تفاوت‌های فرهنگی، اجتماعی، شخصی و حتی دیدگاه‌های مختلف خود هماهنگ کنیم؟ به عبارت دیگر، ما ممکن است خود را انسانی با ویژگی‌های خاص بدانیم، اما چگونه می‌توانیم این ویژگی‌ها را با کسانی که ممکن است دیدگاه‌ها یا تجارب انسانی متفاوتی دارند به اشتراک بگذاریم؟ برای پاسخ به این سوال، تفسیر دوم که در متن ذکر شده، بر اساس این ایده است که ما حس انسانی خود را از طریق «همپرسگی» با دیگران می‌سازیم. ما به عنوان موجودات همپرسه یا گفتگومحور، نمی‌توانیم هویت اصیل خود را صرفاً از درون یا از طریق موقعیت اجتماعی‌مان تعریف کنیم. بلکه هویت ما در تعامل و مذاکره با دیگران شکل می‌گیرد. این تعامل‌ها به ما کمک می‌کنند تا حس انسانی خود را از طریق بازتاب و تبادل با دیگرانی که همچنان در جستجوی هویت خود هستند، کشف کنیم.

این فرآیند تفسیر و تعامل، درک و مفهوم جدیدی از حس انسانی و خواسته‌های شخصی‌مان به وجود می‌آورد. علاوه بر این، این تعاملات موجب می‌شود که ما نه تنها درک بهتری از خود پیدا کنیم، بلکه معانی جدیدی از آنچه که انسان بودن است و آنچه که در روابط میان انسان‌ها وجود دارد، خلق کنیم. این فرایند، که از طریق گفتگو میان افراد شکل می‌گیرد، نه تنها باعث می‌شود که ما تفاوت‌های خود را درک کنیم، بلکه به یک دیدگاه مشترک و سازگار از «هویت انسانی» و «اراده‌های فردی» می‌رسیم که در آن روابط فرد و دیگران به یک تعادل و تفاهم می‌رسد.

مفهوم خویشتن همپرسه

محور اصلی مفهوم خویشتن همپرسه این است که تمایزی بین «من» و «منِ خود» وجود دارد که از طریق یک شیوه همپرسگی، «منِ» ذهنی به «منِ» عینی تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر، هویت فردی فقط بر خود متمرکز نیست، بلکه بر روی کسانی متمرکز است که آنها نیز از طریق همپرسگی هویت فردی را تحقق بخشیده و توسعه می‌دهند. در واقع، از طریق همپرسگی، هویت فردی از حیطه‌های محدود کننده خود خارج می‌شود و با سایر هویت‌ها تعاملی درباره مفهوم حیات آغاز می‌کند. بنابراین، خویشتن همپرسه می‌تواند به‌عنوان «یک تکثر پویا از موقعیت‌های من در یک چشم‌انداز خیالی» تعریف شود[۲۲۷]. واقعاً می‌توان گفت که در حالی که ما خود را در شبکه‌ای از تعاملات اجتماعی به روش‌های مختلف مکان‌یابی می‌کنیم، هویت خود را در همپرسگی با گفتگوگران خود در مورد آنچه زندگی‌مان را ارزشمند می‌سازد، تعریف می‌کنیم. به عبارت دیگر، از طریق گفتگو است که «منِ» فرد به «منِ» اجتماعی تبدیل می‌شود و از آن رشد کرده و شکوفا می‌شود. در واقع، «منِ» همیشه بدون تبدیل شدن به «من» غیرقابل تصور باقی می‌ماند. «اگر 'من' سخن بگوید، 'منِ' آن را می‌شنود.

---

[227] Hubert J. M. Hermans, "The Dialogical Self: One Person, Different Stories," in *Self and Identity: Personal, Social and Symbolic*, Yoshihisa Kashima, Margaret Foddy, Michael Plato wed. (Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, In., 2002), p. 71.

اگر ‘من’ ضربه بزند، ‘منِ’ ضربه را احساس می‌کند بنابراین، شکوفایی و توسعه انسان در شبکه‌ای از گفتگو با گفتگوگران اتفاق می‌افتد، کسانی که همانند ما بخشی از یک چارچوب کلی از گفتگوهای اجتماعی هستند». [۲۲۸]

> یعنی، تنها زمانی که فرد خود را در حال عمل به سوی خود می‌یابد، همان‌طور که به دیگران عمل می‌کند، به سوژه‌ای برای خود تبدیل می‌شود و نه یک شیء، و تنها زمانی که از رفتار اجتماعی خود متاثر می‌شود، همان‌طور که از رفتار دیگران متاثر می‌شود، خود را به شیء رفتار اجتماعی خود بدل می‌کند. [۲۲۹]

این نقل قول حقیقتی را آشکار می‌سازد: هرچند که ممکن است مردم خود را در شبکه تعاملات اجتماعی به اشکال متفاوتی بیابند، اما از طریق فرایند همپرسگی با گفت‌وگوگران خود بر سر آنچه زندگی را ارزشمند می‌سازد، خویشتن اجتماعی خود را یافته، آنرا تعریف کرده، و هویت خویش را ساختار می بخشند. فرض اصلی این بیانیه این است که ما از طریق شبکه گفت‌وگوگران رشد می‌کنیم، کسانی که مانند ما بخشی از یک «چارچوب گفت‌وگویی» [۲۳۰] هستند. در این چارچوب، احسای «من» - خویشتن خویش -توسعه یافته و با همه دیگر «من»ها، یعنی کسانی که برای رسیدن به همان احساس انسان بودن تلاش می‌کنند، به اشتراک گذاشته می‌شود. ما می‌دانیم که چه کسی هستیم به شرطی که «آن را از طریق گفت‌وگو، آشکارا و یا درونی، با دیگران گفتگو کنیم». [۲۳۱] یافتن خویشتن خویش، به این معنا، از یک دیدگاه جامع تفسیر می‌شود که تمامی دیگران مختلفی که آنها نیز در پی یافتن و شناسایی خویشتن خویش هستند، را دربرمی‌گیرد. این به دلیل آن است که انسان به‌وضوح یک آفریده‌ای اجتماعی است؛ یعنی تنها در گروهی از افراد اجتماعی خود را می‌یابد و توسعه می‌بخشد. در این نقطه از بحث، می‌توان پیوندی را مشاهده کرد که میان خویشتن خویش و شناسایی آن توسط دیگران ایجاد شده است و نقش اجتناب‌ناپذیر دیگران در شکل‌گیری هویت اجتماعی ایفا می‌کند. [۲۳۲] اگر چنین پیوندی گسسته شود، همپرسگی بر سر شناسایی هویت خویش متوقف شده و زبان تک‌گویی خودمحور و خودشیفته‌ای جای آنرا می‌گیرد؛ این زبان تک‌گوی از شناسایی ارزش برابر دیگرانی که متفاوت فرض شده‌اند، اجتناب می‌کند. اینجا است که تامل کردن درخصوص مفهوم حیات معنادار متوقف و روابط اجتماعی به شکلی ناعادلانه توسعه پیدا می‌کند. این نکته، یعنی تمایل به اجتناب از همپرسگی و عدم شناسایی یا سوءشناسایی دیگران مختلف، همانطور که در فصل چهارم بحث خواهد شد، یکی از علل اساسی بی‌عدالتی است.

---

[228] George Herbert Mead, “The Social Self,” in *George Herbert Mead: Selected Writings*, Andrew J. Reck ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1964), p. 143.

[229] Mead, “The Social Self,” p. 143.

[230] Framework of interlocutors.

[231] Taylor, “The Politics of Recognition,” p. 231.

[232] George Herbert Mead, *Movement of Thought in the Nineteenth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1936), p. 431.

نتیجه حاصل چنین تفسیری از خود این است که احساس‌های مختلف هویت فردی که در رقابت با یکدیگر هستند، تجلیات اجتماعی و تصورات مختلف از زندگی خوب را در شکلی از حوزه عمومی که به شناسایی دیگران با فرهنگ‌های متفاوت بدون تأکید بر یک مفهوم واحد از جامعه خوب تشویق می‌کند، آشتی می‌دهند. در این مدل از حوزه عمومی، برابری مشارکتی در سیاست‌های سنجیده‌ای که به ارزش برابر دیگران مختلف احترام می‌گذارد، به‌طور ویژه‌ای پرورش می‌یابد. این به این معنی است که همپرسگی و شناسایی به مدل سنجیده زندگی اجتماعی مرتبط هستند و تمامی آن‌ها ابزارهای ضروری برای خودشناسی و درک اینکه واقعاً چه کسی هستیم، را فراهم می آورند. به زبان دیگری، از طریق این مدل سه‌گانه از همپرسگی، شناسایی، و تعمق کردن درباره مفهوم زندگی خوب که به هم مرتبط هستند، به احساس اصیل خود پی می‌بریم، از نظر اینکه باید چه نوع شخصی باشیم، و نه به صورت تک‌گویی، بلکه به‌شکلی فرنودین و متقابلا پیش‌برنده. با گسترش این ایده که باید خود را به صورت همپرسه بشناسیم، انکار چنین همپرسگی منجر به نادرستی شناخت می‌شود که نتیجه آن توجیه روش‌های ناعادلانه رفتار اجتماعی است که ممکن است به دیگران آسیب برساند. همپرسگی و شناسایی متقابل در خودشناسی انتقادی در حوزه‌های عمومی نکاتی قابل تامل عمیق و حیاتی هستند، بنابراین در روابط اجتماعی عادلانه ضروری مورد توجه قرار گیرند.

برگردیم به بحث اصلی و اینکه چگونه هویت فردی و اجتماعی ما از طریق تعاملات و همپرسگی با دیگران شکل می‌گیرد. بحث این بود که احساس هویت شخصی ما ابتدا در فضای خصوصی و در اعماق درون خویش به دست می‌آید، اما این احساس در واقع در تعاملات اجتماعی و همپرسگی با دیگران تکامل پیدا می‌کند. در واقع، هویت ما به طور اساسی به روابط همپرسگی و ارتباطات با دیگران بستگی دارد. نقش همپرسگی در اینجا بسیار مهم است، زیرا از طریق گفت‌وگو و تعامل با دیگران است که ما به فهم بهتری از خود و هویت‌مان می‌رسیم. بدون همپرسگی، نمی‌توانیم هویت خود را به درستی درک کنیم. این به این معنی است که هویت ما تنها از درون و به صورت تک‌گویی (یعنی تنها به شکل انگاشتی) حاصل نمی‌شود، بلکه در تعامل با دیگران شکل می‌گیرد و رشد می‌کند.[۲۳۳] این نگرش نشان می‌دهد که هیچ چیزی به نام تولید صرفاً درونی به‌عنوان هویت وجود ندارد.[۲۳۴] بنابراین، باید تأکید کرد که هویت ما در یک فرآیند همپرسگی و اجتماعی شکل می‌گیرد، جایی که باید از طریق گفت‌وگو و ارزیابی نظرات دیگران درباره خویشتن خویش، احساس هویت خود را تقویت مرده و آنرا در فرایندی اجتماعی می سازیم. در این راستا، هویت فردی ما زمانی به طور واقعی و کامل تحقق پیدا می‌کند که آن را در یک فضای اجتماعی و از طریق تعامل با دیگران تجربه و مذاکره کنیم. در نهایت، همپرسگی نه تنها شکل اجتماعی هویت ما

---

[233] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 233.

[234] Ibid., p. 229. Taylor blames the modern philosophy argument that the relationship of identity and recognition which is the crucial feature of our human condition has been rendered almost invisible because of the monological bent of modern philosophy. See also ibid., p. 229-30.

[234] Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 33.

را مشخص می‌کند، بلکه از منظر اخلاقی نیز به ما کمک می‌کند تا هویت خود را کشف کرده و آن را به صورت معناداری درک کنیم. این به این معناست که ما نمی‌توانیم هویت خود را فقط به صورت فردی و درون‌گرایانه کشف کنیم، بلکه باید در تعاملات اجتماعی و با دیگران به آن دست یابیم.

بنابراین، مفهوم همپرسگی درباره خویشتن خویش، به دو نوع تامل در باره ذات هویتی خویش و ساختار اجتماعی آن اشاره دارد. یکی همپرسگی با خویشتن خویش در اعماق درونی هستن انسانی ما، و دیگری با دیگران در شبکه‌ای از دیگر گفتگوگران در مورد شکل‌گیری هویت اجتماعی که باید ساختار پیدا کند. این مفاهیم از ویژگی‌های اساسی زندگی انسانی است و راهنمایی برای باور و رفتار اجتماعی فراهم می آورد تا به عنوان کنشگران انسانی کامل عمل کنیم. در *اخلاق اصالت*، تیلور ادعای رادیکالی در مورد این نوع از تامل کردن را مطرح ساخته و بیان می‌کند که ما تنها از طریق همپرسگی قادر به درک خود و تعریف هویت‌مان می‌شویم. او ادامه می‌دهد که انسان‌ها اساساً موجودات همپرسگی هستند و نمی‌توانند به فردیت خود دست یابند مگر اینکه با دیگران تعامل داشته باشند. این ویژگی همپرسگی ، که به نوعی وابستگی متقابل اشاره دارد، نه تنها مخالف توانایی فرد برای دستیابی به فردیت خویش نیست، بلکه بخش مهمی از کسب و توسعه آن است. یک فرد تنها زمانی انسان اصیل می‌شود که رابطه‌ای همپرسگی با دیگران ایجاد کند. از طریق این تبادل با دیگران است که زبان لازم برای تعریف اجتماعی خود را می‌آموزیم. همپرسگی در این معنا به نوعی تعمق برای دستیابی به فضایی مشترک دیده می‌شود، جایی که مردم یکدیگر را به عنوان فرد می‌شناسند و در عین حال تفاوت‌هایی که اصالت آن‌ها را شناسایی می‌کند، می‌پذیرند. بنابراین، تیلور استدلال می‌کند که آگاهی ما از این ویژگی همپرسگی، ویژگی متمایز ذهن انسان است: «خلقت ذهن انسانی از این جهت نه تک‌گوی، بلکه همپرسگی است».[۲۳۵] ذهن ما رابطه‌ای اصیل با خودمان تولید می‌کند و بنابراین وارد مبارزه‌ای می‌شود تا هویت‌های ما توسط دیگرانی که برای همان هدف در حال همپرسگی هستند، به رسمیت شناخته شود.

یک پیامد مهم از این درک همپرسه از خود این است که اساسا مفهوم خویشتن نباید تنها از منظر عقلانیت ابزاری یافته شود. بلکه، دیدگاه ما از خود هنگامی توسعه می‌یابد که امکان درک همپرسه از معانی و مفاهیم حیاتی ارزشمند با دیگر انسان‌ها را داشته باشد. این ویژگی از خود نه تنها اساساً با دیدگاه خود به‌عنوان یک عامل انسانی مستقل عقلایی و بریده از متن اجتماعی متفاوت است، بلکه نوعی تفاوت فضایی را ایجاد می‌کند که منجر به روابط جدید بین «خویشتن‌های همپرسه»ای می‌شود که در موقعیت‌های همپرسگی خود را یافته و تعریف می‌کنند. این درک از مفهوم هویت، به‌ویژه اهمیت اخلاقی همپرسگی را برجسته می‌سازد. این اهمیت اخلاقی به این دلیل است که از طریق آن می‌توانیم دریابیم در رابطه با دیگران کجا ایستاده‌ایم و از این پس به کجا می‌رویم: «آنچه من پیشنهاد می‌کنم این است که خود را به‌عنوان (خویش) ببینیم، زیرا توصیف‌های اخلاقی مهم از خود ما را به این سمت

---

[235] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 230.

هدایت می‌کند یا به عبارت دیگر، به این دلیل که خود را با این نوع توصیف شناسایی می‌کنیم».[۲۳۶]

یک نکته عمیق دیگر نیز به بحث اضافه می‌شود که به ارزش‌های اخلاقی و مفاهیم متمایز زندگی خوب ارتباط دارد. در حالی که در سطح اول همپرسگی درونی و بسیار صمیمانه با خود، هدف ما یافتن خویشتن خویش است، در سطح متعالی‌تر - تبادل اجتماعی و - نه تنها اهداف زندگی به سرانجامی می‌رسد بلکه معنای حیاتی ارزشمند و قابل زندگی کردن را نیز در می‌یابد. در سطح اول تامل و همپرسگی با خویشتن خویش، می‌خواهیم بدانیم «چه کسی هستیم» و «از کجا آمده‌ایم»، در حالی که در سطح متعالی‌تر، مایل به قرار دادن جایگاه خود در زندگی اجتماعی و در قضاوت دیگران هستیم. ما می‌خواهیم بدانیم که به‌عنوان «خویشتن‌های همپرسگی»، در مقایسه با دیگر گفتگوگران در چارچوبه‌ای کلیموار، در کجا ایستاده‌ایم. این تامل متعالی در یک فضای اخلاقی می‌تواند صورت کرفته و قابل درک باشد. می‌توان گفت که این یک فضای اخلاقی است، زیرا تمامی آن به تامل کردن میان خویشتن‌های همپرسه در مورد تصوری از حوزه عمومی مربوط می‌شود که در آن ویژگی‌ها و تفاوت‌های انسانی می‌توانند شکوفا شوند: «این پس‌زمینه‌ای است که در آن سلیقه‌ها، خواسته‌ها، نظرات و آرزوهای ما معنا پیدا می‌کنند».[۲۳۷]

در جوامعی که در برابر تفاوت‌ها بی‌توجه یا بیطرف هستند، و افراد و گروه‌های به لحاظ هویتی و فرهنگی متفاوت قادر به همپرسگی با دیگران نیستند، و گفتمان تک‌گوی سیاست‌های همگان‌گرایی توسعه می‌یابند، دیگرانی که متفاوت فرض شده‌اند، به حاشیه گفتمان اجتماعی رانده می‌شوند. برای بیان این ادعا به‌طور متفاوت‌تر، همپرسگی در این سطح با مفهوم لیبرالی جامعه به‌عنوان مجموعه‌ای از افراد بی‌دغدغه که به یکسان با همان سلیقه‌ها، آرزوها و ایده‌آل‌ها مورد برخورد قرار می‌گیرند، در تضای قرار می‌گیرد. همپرسگی مورد نظر در مورد اهمیت ویژگی‌ها و تفاوت‌ها از حیث نژاد، طبقه، جنسیت، فرهنگ و غیره که کل جامعه را تشکیل می‌دهند، معنا پیدا می‌کند. این درحالی است که سیاست‌های همگان‌گرایی و مفاهیم ناشی از آن در مورد شرافت و احترام برابر همه مردم، تنها توانایی مشترک انسان‌ها را درک می‌کند، اما تمایلی به شناسایی این ندارند که استعدادهای نهفته در انسان‌ها به شیوه‌های متفاوتی توسعه می‌یابند. این سیاست‌ها همچنین موفقیت‌های برابر استعدادهای انسانی را، چه به‌عنوان افراد و چه به‌عنوان گروه‌ها، نادیده می‌گیرند. اغلب به‌طور پنهانی «هویت را نادیده می‌گیرند و افراد را به قالبی همگن وادار می‌سازند که برای آن‌ها نادرست است. این به اندازه کافی بد خواهد بود اگر خود قالب خنثی باشد - قالبی که به‌طور خاص متعلق به هیچ‌کس نیست».[۲۳۸] در زمینه بین‌فرهنگی کنونی اغلب جوامع، این قالب نشان‌دهنده انحلال

---

[236] Charles Taylor, "The Dialogical Self," in *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, and Culture*, David R. Hiley, James F. Bohman, and Richard Shusterman ed., (Ithaca: Cornell University Press, 1991), p. 305.

[237] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 231.

[238] Ibid., p. 236.

فرهنگ‌های دیگر است، فرهنگی مسلط که هرگونه گفت‌وگو در مورد مفهوم زندگی خوب و با معنای مشترک را انکار می‌کند. این امر بزرگ‌ترین مشکل حیات انسانی را به وجود می‌آورد: مشکل نادیده انگاشتن صدای دیگرانی که خود را بگونه‌ای متفاوت می یابند، و طرد و به حاشیه راندن آنها که معنای دیگری مگرسرکوب نمی واند داشته باشد.

ریشه این مشکل را باید در چالش سیاست‌های داعیه حمایت از کرامت انسانی در برابر سیاست‌های شناسایی تفاوت‌های هویتی در فلسفه مدرن جستجو کرد.. سیاست‌های کرامت که از فلسفه‌های کانت و روسو سرچشمه گرفته‌اند، به دو الگوی فکری و رفتار اجتماعی تبدیل شده‌اند. مدل غالب - سیاست‌های کرامت - افراد را به‌عنوان اساس جامعه مدرن در نظر می‌گیرد که در آن همه از نظر کرامت و حقوق خود برابر شمرده می‌شوند. در این دیدگاه، انسان به‌عنوان موجود مستقل عقلایی و آزاد از صدای درون دیده می‌شود. این‌ها ویژگی‌هایی هستند که متعلق به خود فرد هستند و نه چیزی که از بیرون ساخته شده باشد. این نگاه به انسان - یعنی لیبرالیسم فردگرایانه خودانگاشتی - به مبنایی برای سیاست‌های همگان‌گرایی تبدیل شد که در آن هر فرد شایسته تصور می‌شود که باید از حقوق و فرصت‌های مشابهی برخوردار باشد. به عبارت دیگر، سیاست‌های همگانی‌گرایی براساس مفهوم مشابه بودن همه انسان‌ها استوار است، در حالی که تفاوت‌های هویتی و اصالت‌های آنها را کاملاً نادیده می‌گیرد. با توجه به درخواست کبکی‌ها برای حفظ زبان فرانسوی، در مثال تیلور، سیاست‌های همگان‌گرایی مبتنی بر کرامت به دلیل ماهیت بی‌تفاوت بودن خود درقبال تفاوت‌های هویتی و فرهنگی، اجازه نمی‌دهند که حقوق گروهی آن مردم در کنار حقوق فردی آنها اعمال شود. از این رو، این سیاست‌ها تمایل دارند که هر تفاوت فرهنگی را به درون خود جذب کرده و مشابه‌سازی فرهنگی را دنبال کنند. برای عبور از محدودیت‌های این نگرش‌های همگان‌گرا، به یک مفهوم متفاوت از کرامت انسانی نیاز است – رویکردی روسویی – که می‌تواند حقوق فردی را با حقوق گروهی متعادل ساخته، و بدین ترتیب به شناسایی اهداف و آرزوهای هویتی مبتنی بر فرهنگ‌های اجتماعی کمک کند. به زبان تیلور، این نوع دوم سیاست‌های مبتنب بر کرامت انسانی می‌تواند به‌عنوان فراهم‌آوری تسهیلات برای فرهنگ‌های مختلف موجود دیده شود. او به توافق‌نامه «درياچه میچ» (۱۹۸۷) اشاره می‌کند که استان کبک را به‌عنوان یک جامعه متفاوت به رسمیت شناخت. با تکیه برهمین رویکرد نسبت به شناسایی تفاوت‌های هویتی است که همپرسگی در مورد تصویری از جامعه با معنی و خوب می‌تواند به جوامع فرهنگی متفاوت دیگر نیز گسترش یابد.

به‌نظر می‌رسد که تفسیر تیلور از مفهوم کرامت انسانی چندان از سیاست‌های همگان‌گرایی دور نیست و حتی توجیه فلسفی خود را از آن می‌گیرد. در این تفسیر، این‌طور فرض می‌شود که ما، به‌عنوان انسان‌ها، شایسته احترام برابر هستیم و باید به‌عنوان عاملان انسانی دارای ظرفیت عقلایی مستقل و در عین حال اصیل خود عمل کنیم تا توانایی‌هایمان را توسعه داده و به‌نحو قابل قبولی به شکوفایی برسیم که با کرامت انسانی که داریم، سازگار باشد. تنها به این طریق است که می‌توانیم کرامت بالقوه خود را تحقق بخشیم و به پرسش «چه کسی هستیم» پاسخ دهیم. با این حال، تحقق استعدادهای ما در زمینه‌ای از فهم‌پذیری و افقی که در آن برای انتخاب‌های خاص خود همپرسگی را انجام می‌دهیم، اتفاق می‌افتد. ما اهداف

خود را با شکل‌دهی هویت‌مان از طریق شبکه‌ای از گفت‌وگوها دنبال می‌کنیم. با اینکه در سطحی درون‌گرایانه و انگاشتی می‌دانیم کیستیم، اما برای تحقق پاستعدادهای خود همچنان باید خود را در یک چارچوب همپرسه با دیگران کشف کنیم. از آنجا که چارچوب همپرسگی به برخی پیوندهای جمعی اشاره دارد که از طریق آن‌ها هم حقوق مردم محترم شمرده می‌شود، و هم مسئولیت‌های آنها شکل می‌گیرد، باید سیاست‌های شناسایی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی را نیز به‌طور منطقی دنبال کنیم که اجازه می‌دهند هویت‌ها به‌طور اصیل توسعه یابند. در واقع، همه ما زمانی می‌توانیم به‌عنوان انسان دیده شویم که هویت‌مان را از طریق همپرسگی با دیگران به‌طور متقابل مورد شناسایی قرار دهیم. «ویژگی حیاتی زندگی انسانی، ماهیت همپرسه آن است. ما از طریق به دست آوردن زبان انسانی غنی برای بیان خویش، به عاملان انسانی تبدیل می‌شویم که قادر به درک خود و در نتیجه تعریف هویت‌مان هستیم».[۲۳۹]

با این حال، در دیدگاه تیلور از همپرسگی، زبان ابرازی مانند یک وسیله برای وارد کردن انسان‌ها به همپرسگی نیست. زبان، ساختار یا قواعدی که معنا به جهان ما می‌دهند و ما را در چارچوب همپرسه قرار می‌دهند، منعکس نمی‌کند. بلکه، زبان در چارچوب هرمنوتیک قوی به معنای هردری آن به کار می‌رود و بنابراین به شیوه‌های وسیع معنایی اشاره دارد که از طریق آن‌ها انسان خود را تعریف می‌کند. نکته مهمی که تیلور برای توضیح زبان ابراز به آن اشاره می‌کند این است که انسان‌ها شیوه‌های ابراز را از طریق گفت‌وگو با دیگران می‌آموزند. زبان در این معنا شامل امکانات هنجاری است که از تبادل و همپرسگی با دیگران در مورد مفهوم زندگی خوب و بامعنی ناشی می‌شود. بیشتر از این که زبان صرفاً ابزاری برای انتقال معنا باشد، به‌طور عمیق‌تر به‌عنوان یک وسیله برای ارتباط و تبادل بین انسان‌ها عمل می‌کند. در این دیدگاه، زبان نشان‌دهنده چیزهایی است که ما با دیگران به اشتراک می‌گذاریم، نه فقط از طریق کلمات بلکه از طریق هنر، عشق، ژست‌ها و حتی رفتارهای روزمره. این‌ها تمام روش‌هایی هستند که ما با دیگران ارتباط برقرار می‌کنیم و از این طریق معنا می‌آفرینیم. بنابراین، زبان، به‌عنوان ابزاری برای تبادل، چیزی فراتر از یک وسیله صرف است. زبان آنچه که برای ما به‌عنوان انسان‌ها اهمیت دارد و معنا به زندگی‌مان می‌دهد را بازتاب می‌کند. این معنا در ارتباط با دیگرانی که برای ما مهم هستند، شکل می‌گیرد و از این طریق ما می‌توانیم هویت و تجربه انسانی خود را درک و تعریف کنیم. به عبارت دیگر، زبان، خود را در بستر روابط انسانی و تعاملات با دیگران نشان می‌دهد و این‌گونه است که به زندگی ما معنا می‌دهد.

بنابراین، همپرسگی - یعنی گفت‌وگو و تعامل با دیگران درباره معنای حیات و ارزش‌های جمعی آن - نقش کلیدی در شکل‌گیری هویت انسانی دارد، هم در سطح خصوصی (درک درونی از خویشتن خویش) و هم در سطح اجتماعی (روابط اجتماعی با دیگران). در واقع، این همپرسگی در هر دو سطح به‌طور مستقیم با سیاست شناسایی تفاوت‌ها در ارتباط است، زیرا باعث می‌شود هویت‌های مختلف و نیازهای خاص فرهنگی، اجتماعی و فردی به

---

[239] Taylor, “The Politics of Recognition,” p. 230.

رسمیت شناخته شوند. در سطح خصوصی، ما به‌طور فردی درک می‌کنیم که "کیستیم"، اما این درک صرفاً به‌وسیله نوعی همپرسگی درونی با خود به‌دست نمی‌آید. ذهن انسان ذاتاً همپرسه است، یعنی برای شناخت بهتر خود، نیاز داریم که با دیگران در ارتباط باشیم. از این رو، هویت ما در یک فرآیند همپرسگی و تعاملی شکل می‌گیرد. در واقع، ما هویت خود را از طریق گفت‌وگو و تعامل با دیگران تعریف می‌کنیم. درسطح اجتماعی، ما در جامعه با دیگران وارد گفت‌وگو می‌شویم تا درباره «خیرهای عمومی و مشترک» - مثل ارزش‌ها، اهداف و آرمان‌ها - به توافق برسیم. این تبادل نظر و افکار با دیگران به ما کمک می‌کند تا هویت مشترک خود را ساختار دهیم. یعنی در این سطح، هویت فردی ما با هویت اجتماعی و جمعی در تعامل است و ما از طریق این تبادل فرهنگی و اجتماعی، جایگاه خود را در جامعه می‌یابیم.

برای این مقاصد، نیاز به همپرسگی اجتناب‌ناپذیر است. انسان‌ها نیاز دارند که در فرآیندی همپرسه با دیگران باشند تا هویت‌شان به‌طور کامل تحقق یابد. این همپرسگی در یک فضای اخلاقی رخ می‌دهد که درآن، چیزهایی که برای ما مهم هستند، در تعامل با دیگران معنا پیدا می‌کنند.[240] این بدین معناست که ما نمی‌توانیم هویت‌مان را بدون زمینه و شرایط اجتماعی و فرهنگی که در آن زندگی می‌کنیم، به‌طور کامل بشناسیم. هویت ما تنها در جریان گفت‌وگو با دیگران و از طریق فرآیندهای همپرسگی و اجتماعی تعریف می‌شود. در نهایت، باید یکبار دیگر خاطر نشان ساخت که هویت انسانی نه تنها یک پدیده درونی و فردی ـخودانگاشتی - است، بلکه در ارتباط با دیگران و در تعامل اجتماعی شکل می‌گیرد و تنها در این فضای همپرسگی است که انسان‌ها می‌توانند به درک درستی از خویشتن خویش دست یابند.[241]

با چنین تصوری از همپرسگی، می‌توان نتیجه گرفت که هویت موضوعی است که از طریق سازوکارهای فرهنگی و اجتماعی میانجی‌گری می‌شود، اما همچنان با جهت‌گیری‌های اخلاقی فرد در زندگی عملی خود با دیگران در ارتباط باقی می‌ماند. زندگی اجتماعی این ضرورت را فراهم می‌سازد تا همه انسان‌ها در یک رابطه همپرسگی با همنوعان خود قرار گیرند تا بتواند فعالیت‌های مورد نیاز برای زندگی اجتماعی مشترک و معناداری را تعریف کنند که ارزش زندگی کردن را دارد. تا جایی که «بسیاری از درک‌های ما از خود، جامعه و جهان در فعالیت‌هایی که شامل عمل همپرسگی است، حمل می‌شود»، مفهوم هویت نمی‌تواند تنها بر پایه فردی تعریف شود. در نتیجه، هویت به‌طور همپرسه هم در سطح خصوصی و هم در سطح اجتماعی ساخته می‌شود. تصوّری همپرسه از خود، ابعاد اخلاقی حیطه عمومی ــ فضای اجتماعی مشترکی - را برجسته می‌کند که در آن إحساس و یافتن خویشتن خویش در تحت تأثیر شرایط قابل تغییر قرار می‌گیرد که پیوسته باید برای آن با دیگران در تعامل و همپرسگی قرار گیرد. تیلور این نتیجه‌گیری را تأیید می‌کند و استدلال می‌کند که اصالت

[240] Taylor, “The Dialogical Self,” p. 306.
[241] Taylor, *The Ethics of Authenticity,* p. 40.

(ادراک خویشتن خویش در سطح انگاشتی و درونی) و همپرسگی (تحقق و توسعه آن ادراک در تبادل با دیگران) متناقض نیستند.

> ما نمی‌توانیم زندگی انسانی را تنها از طریق فردهایی که نمایه‌هایی از خود می‌سازند و به دیگران پاسخ می‌دهند درک کنیم، زیرا بخش عمده‌ای از عمل انسانی تنها زمانی اتفاق می‌افتد که فرد خود را به‌عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از یک «ما» درک و تعریف کند.[۲۴۲]

تصور همپرسه از خویشتن خویش، دیدگاهی اخلاقی است که به ما کمک می‌کند زندگی‌مان را برپایه ارزش‌های اخلاقی که انسانیت ما را شکل می‌دهند، تحقق بخشیم و در عین حال، دیدگاه خود از یک جامعه خوب - که در واقع پیامدهای سیاسی یک دموکراسی لیبرال چندفرهنگی است - را ترویج کنیم. در سطح درونی و خودانگاشتی، زمانی که فرد برای اولین بار با خود روبه‌رو می‌شود، هیچ حسی از ارزش در ارتباط با دیگران وجود ندارد. این حس ارزش‌گذاری تنها در یک زمینه اجتماعی و از طریق گفت‌وگو با دیگران است که شکل می‌گیرد و فرد می‌تواند ارزش‌های اخلاقی خود را ارزیابی کند.

سیاست‌های شناسایی

ایده اصلی در سیاست‌های شناسایی این است که چون مفهوم «خویشتن» با استقلال اخلاقی ارتباط دارد، هر فرد باید قادر باشد مسیر خاص و منحصر به فرد خود را برای دستیابی به هویت و زندگی معنادار خود انتخاب کند. این دیدگاه در مفهومی نوین از شناسایی تجلی می‌یابد که به چگونگی جست‌وجوی افراد برای مسیرهای مختلف خودشناسی و در عین حال، به چگونگی پیوند خوردن افراد با یکدیگر، با وجود تفاوت‌های هویتی‌شان، می‌پردازد. این مباحث تبدیل به موضوعاتی اساسی در تحقیقات فلسفه اجتماعی و سیاسی معاصر شده‌اند.

نظریه‌ای که توسط نظریه‌پردازان شناسایی، به‌ویژه تیلور، مطرح شده این است که منابع خیر و منافع مشترک اجتماعی در جوامع و تمدن‌های مختلف آن‌قدر متنوع و گوناگون هستند که نمی‌توان آن‌ها را تنها از طریق دکترین‌هایی که بر اصول یا ارزش‌های واحدی مانند لیبرالیسم رویه‌ای استوارند، درک کرد. در لیبرالیسم رویه‌ای، یک جامعه عادلانه به‌طور نظری این‌گونه فرض می‌شود که وقتی برنامه زندگی هر فرد با رعایت اصل انصاف تسهیل شود، جامعه به‌طور عادلانه خواهد بود، بدون اینکه به تعریف خاصی از مفهوم «زندگی خوب» اشاره شود. علاوه براین، در اینگونه جوامع دولت آزادی‌های فردی و حقوق برابر را تضمین می‌کند، در حالی که از نظرات خاص فردی و جمعی درباره اهداف زندگی صرف‌نظر می‌کند.[۲۴۳] اما مشکل این دیدگاه در شکل‌گیری اجتماعی این است که این حقیقت را نادیده می‌گیرد که افراد هویت خود را به روش‌های مختلف بیان می‌کنند و ممکن است به دنبال

[242] Taylor, *The Ethics of Authenticity,* p. 41.
[243] Taylor, “The Politics of Recognition,” p. 246.

مسیرهای متفاوتی برای زندگی اجتماعی باشند. به عبارت دیگر، در پرتو این تفاوت‌ها است که مفاهیمی مانند خودمختاری و برابری معنای واقعی پیدا می‌کنند. علاوه بر این، خودهای خودمختار تنها زمانی می‌توانند شکوفا شوند که در یک شیوه هماهنگ از زندگی مشترک با احترام به تفاوت‌های یکدیگر تجسم یابند.

واضح است که ارزش‌های متناقض در زندگی اجتماعی ممکن است زمانی با یکدیگر در تعارض قرار گیرند که این تفاوت‌ها به‌طور مؤثر شناسایی یا هماهنگ نشوند. اینجا جایی است که ناتوانی دیدگاه «بی‌توجه به تفاوت‌ها» بیشتر خود را نشان می‌دهد. به ویژه در شرایط جهانی‌شدن، باید توجه کرد که لیبرالیسم رویه‌ای مدعی است که «یک فضای بی‌طرف فراهم می‌سازد که در آن مردم از تمام فرهنگ‌ها می‌توانند با هم همپرسگی داشته و در کنار یکدیگر زندگی کنند»، اما در واقع این رویکرد نیازهای دنیای پیچیده و چندفرهنگی امروز را برآورده نمی‌کند. چرا که در این رویکرد تفاوت‌ها نادیده گرفته می‌شوند، فرآیند شکل‌گیری هویت اجتماعی تضعیف می‌شود و مهم‌تر از همه، تعارضات میان ارزش‌های مختلف به‌وجود می‌آید که این تعارضات همبستگی اجتماعی در جوامع متنوع را تهدید می‌کند. به عبارت دیگر، رویه‌گرایی بی‌توجه به تفاوت‌ها، تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی موجود را نادیده می‌گیرد و در نتیجه چند اتفاق می‌افتد شرایط جامعه را به سوی بی‌عدالتی حاصل از عدم شناسایی و یا شناسایی نادرست، سوق می‌دهد:

اول اینکه، شناسایی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی به‌عنوان عوامل سازنده هویت را نادیده انگاشته، و در عما آنها را انکار می‌کند.
دوم، به‌واسطه عدم شناسایی این تفاوت‌ها، و یا شناسایی نادست آنها، به احساس هویت اصیل فردی آسیب وارد ساخته و بنابراین دستیابی به زندگی عادلانه را با مشکلات پیچده مواجه می‌سازد.
سوم، با نادیده گرفتن تفاوت‌ها، موجبات بی‌ثباتی همبستگی اجتماعی را فراهم می‌آورد.

این سه نکته باساسی - شناسایی تفاوت‌ها به‌عنوان بنیان هویت، شناسایی تفاوت‌ها به‌عنوان راهی به سوی عدالت (مفهوم عدالت مبتنی بر شناسایی در برابر اصول جهانی عدالت) و شناسایی تفاوت‌ها به‌عنوان عامل اساسی همبستگی - اصول سیاست‌های شناسایی را تشکیل می‌دهند. این رویکرد تحلیلی و تأمل‌برانگیز به شناسایی تفاوت‌ها، تیلور را به عنوان یک متفکر پیشرو معرفی می‌کند که به نیازهای دنیای امروز با تنوع فرهنگی، ارزشی و تمدنی پاسخ می‌دهد.

با توجه به ملاحظات فوق، در ادامه به تبیین نظریه‌ای پرداخته خواهد شد که در آن شناسایی نخست به‌عنوان عامل تعیین‌کننده در شکل‌گیری هویت، دوم به‌عنوان عامل اساسی در تعریف عدالت، و سوم به‌عنوان عنصر اصلی همبستگی، معرفی می‌شود. این سه موضوع، مبنای فکری‌ای را فراهم می‌آورند که در آن اخلاق شناسایی در روابط اجتماعی مورد بحث قرار می‌گیرد.

نقطه شروع در تحلیل نظریه شناسایی، بررسی مفهوم مدرن هویت است. نکته اصلی که در این تحلیل مطرح می‌شود، یک ادعای ساده است: ما موجودات مستقل عقلایی هستیم که از درون به یافتن احساس خویشتن خویش خود می‌پردازیم. از طریق اعماق درون خود، خویشتن خویش را یافته و با حقیقت درونی و منحصر به فرد خود زندگی می‌کنیم. وفادار بودن به خود یعنی وفادار بودن به اصالت خود، که چیزی است که فقط خودمان می‌توانیم آن را بیان کرده و کشف کنیم. اگر این ایده که ما موجوداتی کاملاً مستقل هستیم را معتبر بدانیم، پرسشی که مطرح می شود این است که آیا یافتن هویت خویش از الزامات اجتماعی برای شناسایی جدا است یا خیر. پاسخ تیلور به این سوال کاملاً روشن است. اگرچه به‌عنوان موجودات مدرن، هویت اصیل خود را از طریق درگیری درونی می‌یابیم، اما خود را از طریق تلاشی همیشگی برای فراتر رفتن از خود و معنا دادن به آنچه برای ما در تجربه‌های زیسته‌مان مهم است، کشف کرده و شکوفا می‌شویم. در حقیقت، خود را به‌عنوان موجودی خودشناختی تعریف می‌کنیم و این کار را با اتکا به منابع درونی و تجارب بیرونی در تبادل با دیگران انجام می‌دهیم. بنابراین، چیزهایی که برای ما مهم هستند به‌عنوان موضوعات زندگی خوب، از یک زمینه به زمینه دیگر تغییر می‌کند. تیلور در این ادعا کاملاً صریح است: «هویت من با تعهدات و شناسایی‌هایی که چارچوب یا افقی را فراهم می‌آورد که در آن می‌توانم از موردی به مورد دیگر تعیین کنم که چه چیزی خوب است، چه چیزی با ارزش است، چه چیزی باید انجام شود، یا چه چیزی را تأیید یا رد می‌کنم، تعریف می‌شود».[۲۴۴] این تنوع در دیدگاه‌ها نباید در محدودیت‌های هیچ اصل واحدی مانند اصل جهانی انسانیت محصور شود. همچنین نباید به پست‌مدرنیسم یا نسبی‌گرایی تقلیل یابد. بلکه، تعهدات اخلاقی فردی، مانند احترام به اصل برابری، باید به‌گونه‌ای با تنوع مفاهیم خیرهای اجتماعی و/یا ارزش‌های اخلاقی هماهنگ شوند.

هماهنگی میان این دو حوزه با ارجاع به تفسیر تیلور از انسان به‌عنوان موجودی خودتفسیرکننده روشن می‌شود. در این دیدگاه، هیچ‌چیز به‌طور مستقل وجود ندارد که آن‌طور که هستند شناخته شوند؛ بلکه همه چیزها از طریق خودتفسیر و خودفهمی معنای خود را پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر، خودتفسیر باید به‌عنوان پایه‌ای برای تمامی خیرهای اجتماعی و ارزش‌ها دیده شود. اما عجولانه است که این ادعای نسبی‌گرایانه و مبهم را بدون توضیح رها کنیم. نظریه‌ای که تیلور ارائه می‌دهد این است که خودفهمی در چارچوب پیشینی «افق حائزاهمیت» برای هر فرد صورت می‌گیرد که از طریق آن خویش را ادراک می‌کند. این چارچوب اجتناب‌ناپذیر است که از طریق آن به شناخت خود می‌پردازیم و در نتیجه، تفکر، عمل و تفسیر ما برپایه آن شکل می‌گیرد. بی‌تردید، این چارچوب تفسیری تعریف هویت تحت تأثیر زبان، فرهنگ و هنجارهای اجتماعی‌ای است که قصد داریم آنها را عملیاتی کنیم.[۲۴۵] ما در این چارچوب زندگی و افق‌های معنایی آن می‌کنیم، و درعین حال آن را شکل می‌دهیم. به عبارت دیگر، هویت ما با احساسی از اهمیت موقعیت‌هایی که در زندگی روزمره با آنها

---

[244] Taylor, *The Sources of the Self*, p. 27.

[245] Charles Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man,” in *Philosophy and Human Science* II (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 15-57.

روبرو می‌شویم، در ارتباط است. در این چارچوب، ما، به‌عنوان موجودات خودتفسیرکننده، اهداف خود را توضیح می‌دهیم، تصورات خود از زندگی خوب را ارزیابی می‌کنیم، و الگوهای زندگی معنادار خود را تعیین می‌کنیم. اما با وجود اینکه به دنبال راه زندگی اصیل خود هستیم، این کار را در پرتو پیوندهای اجتماعی انجام می‌گیرد، جایی که دیگران نیز تفسیر خود از زندگی خوب را دارند. این افق یا چارچوب همپرسه ما را به هم پیوند می‌دهد، حتی اگر اهداف‌مان را به‌طور متفاوتی دنبال کنیم. یک چنین استدلالی ذهن را به تعریف انسان به‌عنوان موجودی خودتفسیرکننده هدایت می‌کند که توانایی دارد به‌طور اجتناب‌ناپذیری به ارزیابی قوی خیرها و ارزش‌ها اجتماعی بپردازد.[۲۴۶]

منظور از انسان به‌عنوان موجودی خودتفسیرکننده این است که ما موجودات خودمختار هستیم، هرکدام با راه خود به سوی زندگی اجتماعی؛ راهی که ما را به موجودات متمایز تبدیل می‌کند. ما از اصل مشابهت پیروی نمی‌کنیم و به راه‌های متفاوت دیگران برای رسیدن به زندگی معنادارشان بی‌احترامی نمی‌کنیم. ما راه اصیل خود را برای فهمیدن خود و زندگی انسانی را حتی در مخالفت با نزدیک‌ترین اعضای خانواده‌مان توسعه می‌دهیم. ایده مشابهت – یکسان‌سازی فرهنگی و هویتی - از اصل انسانیت ناشی می‌شود که طبق آن تمامی انسان‌ها شایسته احترام برابر هستند. پایه این احترام در استعداد انسان به‌عنوان یک موجود عقلانی و مستقل نهفته است که می‌تواند زندگی خود را بدون دخالت نیروهای خارجی هدایت کند.[۲۴۷] این نگرش از خود، به سیاست‌های همگان‌گرایانه‌ای منجر می‌شود که بر شأن برابر همه افراد تأکید می‌کند. اما ایده اصالت دادن به تغوت‌های هویتی و فرهنگی، تفاوت‌های هویت فردی و گروهی را به رسمیت می‌شناسد و از این روی سیاست‌هایی را توصیه می‌کند که برمبنای شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی قرار می‌گیرند. بدین ترتیب، این سیاست‌های شناسایی تفاوت‌ها مکملی بر اصل جهانشمول برابری کرامت انسانی می‌شود. تیلور به‌درستی استدلال می‌کند که اگرچه خیرهایی در جامعه وجود دارند که الزام‌آور هستند، اما در چارچوب افق‌های معنایی که در آن خود را یافته‌ایم، به‌عنوان عامل ارزیابی‌کننده اخلاقی، آزادی انتخاب راه خود را برای انسان بودن حفظ می‌کنیم.[۲۴۸] این آزادی «چیزی می‌شود که ما باید آن را به‌دست آوریم تا بتوانیم انسان‌های واقعی و کامل باشیم».[۲۴۹]

اما تیلور اذعان می‌کند که دو حوزه سیاست جهانی‌گرایانه و سیاست تفاوت در شناسایی مفهوم خود درگیر هستند، اما با معانی مختلف. سیاست جهانی‌گرایانه باید به‌عنوان نیازی به شناسایی جهانی ظرفیت عقلانی افراد برای تعیین مسیرهای خود به سوی زندگی معنادار در نظر گرفته شود، در حالی که سیاست تفاوت به منحصر به‌فرد بودن هویت فرد یا گروه مربوط می‌شود. اولین دیدگاه به‌طور اساسی با دومی در تضاد است و منجر به سیاست‌های

---

[246] Charles Taylor, “Self-Interpreting Animals,” in *Human Agency and Language: Philosophical Papers* I (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 45-76.

[247] Charles Taylor, “Cognitive Psychology,” in *Philosophical Papers*, Volume I (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 191.

[248] Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man,” p. 40.

[249] Taylor, “The Politics of Recognition,” p. 227.

انحصارطلبانه می‌شود، همان‌طور که در دموکراسی‌های لیبرال رویه‌ای دیده می‌شود. از دیدگاه تیلور، این تضاد ناشی از نگاه بی‌توجه به تفاوت‌های لیبرالیسم رویه‌ای است که خود را صرفاً از دیدگاه اصل خودمختاری می‌بیند. یعنی احترام صرف به پتانسیل عقلانی انسان برای عمل، بدون توجه به پتانسیل او برای شکل دادن و تعریف هویت خود، بی‌معنا است. در حالی که اولی شامل شناسایی برابری است که ما را مشابه یکدیگر می‌کند، دومی شامل شناسایی ویژگی‌ای است که ما را از دیگران متمایز می‌سازد. در واقع، باید تفاوتی میان دو نوع شناسایی برابری قائل شد. سیاست جهانی‌گرایانه واقعیت را که بر اساس اصل خودمختاری، افراد راه خود را برای انسان بودن دنبال می‌کنند، نادیده می‌گیرد و همین باعث تحریف زندگی دیگران می‌شود.

با توجه به تناسب هماهنگ بیان‌داشتن اصالت‌ها و تفاوت‌های هویتی در چارچوب همگان‌گرای استقلال، تیلور بحثی را آغاز می‌کند که در آن در لیبرالیسم رویه‌ای توضیح داده شده و ضعف‌های آن تفسیر می‌شود. براساس این نگرش ایبرال افراد در عرصه عمومی به‌شکلی غیرتمایز و به‌صورت بی‌اعتنا به تفاوت‌های فرهنگی که دارند در نظر گرفته می‌شوند، چرا که رابطه فرد و جامعه به‌طور خنثی و بی‌طرفانه تعریف شده است. در عمل، این بی‌طرفی منجر به حاشیه راندن گروه‌هایی می‌شود که از نظر هویتی و فرهنگی متفاوت دیده می‌شوند.[۲۵۰] درحقیقت، در عرصه عمومی – یعنی متن اجتماعی – تفاوت‌های هویتی و فرهنگی مردم نادیده گرفته می‌شود تا همبستگی اجتماعی حفظ شود. این سیاست‌های همگان‌گرایی ناظر بر عرصه عمومی در تضاد با ظرفیت انسان برای تعیین فهم خاص خود از خویشتن خویش و مفهوم زندگی خوب می‌شود. در حالیکه سیاست‌های شناساسیی برابری تفاوت‌های هویتی و فرهنگی براین باور تأکید دارد که تمام انسان‌ها بدون هیچ تفاوتی – و به‌طور یکسان - قادر به تعریف مفهوم زندگی خوب برای خویش هستند. به‌عبارت‌دیگر، اگر افراد به اصالت‌های خود پایبند باشند، زندگی خود را پرتو تفاوت‌های هویتی خود هدایت می‌کنند. این درحالی است که سیاست‌های همگان‌گرایی ناظر بر عرصه عمومی حقیقت پایبندی مردم به باورها، جهان بینی‌ها، و اصالت‌های خود را نادیده می‌انگارد.

البته یک مبنای جهانی نیز در اینجا وجود دارد که باعث هم‌پوشانی و ابهام میان این دو می‌شود. هر فرد باید برای هویت منحصر به فرد خود شناخته شود. اما شناسایی در اینجا معنای دیگری دارد. در

[250] It is always claimed that in liberal democracies the different sub-groups are excluded from the dominant political discourse; a result of which is the sense of common identity and solidarity become weaker and society fragments. It is no wonder, then, if states, especially in multicultural societies, seek to foster a sense of belonging and common identity for the promotion of national identity. In the Canadian political context, the sign of exclusion and dissatisfaction, more particularly in the case of aboriginals, it is seen in the party system, western alienation, regional economic disparities, and intergovernmental conflicts. For detail of this analysis see Stephen Brooks, *Canadian Democracy*, fifth edition (Don Mills, Ontario: Oxford University Press, 2007).

سیاست کرامت برابر، آنچه برقرار می‌شود به‌طور جهانی یکسان است، یک سبد ایده‌آل از حقوق و مصونیت‌ها؛ در حالی‌که در سیاست تفاوت، آنچه از ما خواسته می‌شود به رسمیت شناختن هویت منحصر به فرد این فرد یا گروه است، یعنی تفاوت آن از دیگران.[۲۵۱]

براین اساس، سیاست‌های شناسایی تفاوت‌ها ارزش اخلاقی اصالت داشتن هویت‌ها را که خود حاصل اصالت اراده (دلیل استقلال عقلایی) افراد است، برجسته می‌سازد. این تفسیر (قوی) از رابطه میان استقلال عقلایی و اصالت‌های هویتی نیازمند شناسایی ارزش برابر اصالت استقلال فردی (سیاست همگان‌گرایی) و شناخته شدن ارزش برابر اصالت فردی (سیاست شناسایی تفاوت‌ها) است. در این تفسیر از هویت، موضوع شناسایی نه‌تنها به استقلال فرد مربوط است، بلکه به آنچه انسان از استقلال خود ساخته است، تکیه می‌کند. «من می‌خواهم درباره ارزش، وزن یا ماهیت زندگی‌ام صحبت کنم... از اینکه چطور من در رابطه با مفهوم خوب‌بودن قرار دارم، یا اینکه آیا با آن در تماس هستم یا نه».[۲۵۲] بنابراین، منطقی است که بگوییم دو مفهوم استقلال و اصالت دو روی یک سکه هستند. بنابراین، سیاست همگانی‌گرایی نمی‌تواند تفاوت‌های هویتی را نادیده بگیرد، اگر قرار است عدالت را در قبال الزامات استقلال برقرار سازد. به همین ترتیب، لیبرالیسم رویه‌ای نمی‌تواند این حقیقت را نادیده انگارد که اعضای یک جامعه به‌دلیل برخورداری از استقلال عقلایی خود، مفاهیم خاص خود از زندگی خوب را برای خود تعریف می‌کنند که با دیگران متفاوت است. اینان متفاوت هستند، اما ارزشی برابر با دیگران در انتخاب مستقل عقلایی خود دارند، و این برابری در تفاوت‌ها باید مورد شناسایی قرار گیرد. با توجه به این الزامات غیرقابل اجتناب، اگرسیاست‌هی همگانی‌گرایی حقیقت متفاوت بودن انسان‌ها را نادیده بگیرد، مانند این است که زندگی افراد مختلف را تحریف، واساسا هویت آنها را تخریب می‌کند. منظور این است که اینگونه سیاست‌ها با عدم‌شناخت یا نادیده‌گرفتن هویت مردمی که متفاوت هستند، استقلال آنها را انکار می‌کند. داعیه اصلی در این بحث این است که مجموعه اصول خنثی بی‌اعتنایی به تفاوت‌ها در سیاست کرامت برابر، نوعی تمایل خودشیفته هژمونیک را در برنامه ریزی‌های خود دنبال می‌کند. بنابراین، جامعه‌ای که نسبت به تفاوت‌ها بی‌اعتناست، نه تنها غیرانسانی است (چرا که هویت‌های متفاوت را انکار می‌کند) بلکه به‌طور ظریف و ناخودآگاه در ذات خود تبعیض‌آمیز و سرکوب‌کننده است.

با این حال، هنوز مشخص نیست که چگونه می‌توان اصل استقلال عقلانی را با اصالت‌های هویتی در یک زمینه عملی به گونه‌ای متوازن و پیش‌برنده نگه داشت. زمانی که فردی عملی را که برای خودش ارزشمند است انجام می‌دهد، به وضوح ادعا می‌کند که عمل او درست است، چرا که این عمل بر اساس استقلال فکری و انتخابی است که او برای خود انجام داده است. اما در اینجا یک پارادوکس به وجود می‌آید. تصمیم به انجام عمل ترجیحی یک انتخاب شخصی است و به ذات فرد مرتبط است، اما ارزش این عمل باید از سوی کسانی

---

[251] Taylor, "The Politics of Recognition," pp. 233-34.
[252] Taylor, *Source of the Self*, p. 42.

که با آن در ارتباط هستند، ارزیابی شود. سؤال اصلی این است که رابطه عمل فرد با ارزیابی دیگران که به دلیل زندگی مشترک آن عمل را قضاوت می‌کنند، چگونه باید تعریف شود؟ به عبارت دیگر، چگونه می‌توان اصالت عمل را از دیدگاه خودمختاری فرد تعریف کرد؟ به‌ویژه اگر این عمل برای دیگران مطلوب نباشد، داوری درباره ارزش آن عمل پیچیده‌تر می‌شود. نکته اصلی در این استدلال این است که فرد در پی تعریف خود و اصالت هویتش است؛ چیزی که برای خودش درست بوده است. اما به عنوان عضوی از جامعه، او باید عمل خود را با نیازها و خواسته‌های جامعه‌اش هماهنگ می‌کرد، زیرا در غیر این صورت ممکن است از اصالت خود دست بکشد و استقلال خود را از دست بدهد. بنابراین، هنوز روشن نیست که چگونه می‌توان پذیرش اخلاقی (شناسایی) چنین عملی را توجیه کرد، در حالی‌که اصالت آن به‌عنوان انگیزه فرد حفظ می‌شود. به نظر می‌رسد که ارتباط این دو سیاست با مشکلاتی مواجه است.

بی‌گمان، اگر تفسیر تیلور از تفاوت‌های هویتی در قالب آنچه که او به‌عنوان اصالت‌های فردی تعریف می‌کند، محدود شود، پرسش فوق ممکن است بدون پاسخ باقی بماند. اما اگر شناسایی تفاوت‌ها به‌عنوان عامل تعیین‌کننده در شکل‌گیری هویت در نظر گرفته شود، در آن صورت راه‌هایی که از طریق آن‌ها اصالت‌ها با ارزیابی دیگران هماهنگ می‌شود، را می‌توانیم به‌عنوان پاسخ به پرسش مذکور در نظر بگیریم. با این حال، با یک مطالعه عمیق‌تر از تیلور، پیچیدگی هر دو فرضیه روشن‌تر می‌شود. در تفسیر اول، تیلور استدلال می‌کند که ما واکنش‌های اخلاقی مانند احترام به زندگی، کرامت یا رفاه دیگران داریم. این واکنش‌ها «عمیق، قدرتمند و جهانی هستند». آنها «چنان عمیق‌اند که وسوسه می‌شویم آنها را به‌عنوان واکنش‌های غریزی در نظر بگیریم، در تضاد با واکنش‌های اخلاقی دیگر که به‌وضوح نتیجه تربیت و آموزش هستند».[۲۵۳] ما این واکنش‌های اخلاقی عمیق را با دیگران به اشتراک می‌گذاریم، زیرا به‌نظر می‌رسد که آنها را به‌طور غریزی و فارغ از زمینه‌های مختلف‌مان درک می‌کنیم. اگرچه هویت ما از طریق تعامل با دیگران تعریف می‌شود و اگرچه هویت ما در پس‌زمینه تاریخی تغییر می‌کند، هنوز چیزی مشترک با دیگران داریم. ما همه در جستجوی چیزی هستیم که ما را اعضای یک خانواده واحد هستی می‌سازد. این چیز همان احساس انسان بودن است. این «احساس وحدت در فردیت» ماست.[۲۵٤] ما همه انسانیم، بنابراین از نقطه‌ای که به‌طور غریزی برای همه ما آشنا و قابل‌قبول است، عمل می‌کنیم. براساس این فرضیه اخلاقی، لیبرالیسم پیشنهاد می‌کند که اخلاق نباید محدود به هویت‌های متمایز باشد. از این رو، چشم خود را به تفاوت‌های هستی‌شناختی می‌بندد.

در نهایت، روابط اجتماعی ملموس و عینی ذهن کنکاشگر را به این پرسش‌های متفاوت فرا می‌خواند که چگونه می‌دانیم که همان حس انسان بودن را با دیگران به اشتراک بگذاریم، و چگونه می‌توانیم همین احساس انسان بودن را با پس‌زمینه‌ها، انگیزه‌های رفتاری، سلیقه‌ها، جهان‌بینی‌ها و غیره خود آشتی دهیم؟ چگونه می‌توانیم این تفاوت‌ها را با کسانی که ممکن است

[253] Taylor, *Sources of the Self*, pp. 4-5.
[254] Ibid., p. 112.

حس انسان بودنشان با ما متفاوت باشد، به اشتراک بگذاریم؟ پاسخ به این پرسش‌ها ما را به تفسیر دوم هدایت می‌کند: یعنی اینکه ما حس انسان بودن خود را با دیگران از طریق همپرسگی برای دستیابی به مفهوم حیات بامعنی و ارزشمند به اشتراک می‌گذاریم. ما حیوانات اجتماعی خودتفسیر هستیم که به ارزیابی مفهوم خود از زندگی خوب در تبادل با دیگران متعهد هستیم. ما با دیگران گفت‌وگو می‌کنیم و بدین‌وسیله به عمیق‌ترین سطح استعدادهای خود برای بیان آنچه که ما را به‌عنوان انسان می‌سازد، به اشتراک می‌گذاریم. ما حس انسان بودن خود و آنچه برایمان مهم است را از طریق همپرسگی با دیگران تفسیر می‌کنیم. گفت‌وگو اعمال ما را با دیگران هماهنگ می‌کند، و بنابراین هویت ما را مشخص می‌سازد.

فصل چهارم

شناسایی، عدالت، و چندفرهنگ‌گرایی

باید چیزی میان تقاضای غیر اصیل و همگن‌سازی شده برای شناسایی ارزش برابر، و خودمحصور شدن در استانداردهای قومیت-محور وجود داشته باشد. فرهنگ‌های دیگری نیز وجود دارند و ما هر روز بیشتر و بیشتر با یکدیگر زندگی کرده‌ایم، هم در مقیاس جهانی و هم در درون هر جامعه فردی.

تیلور، سیاست‌های شناسایی، صفحه ۲۵۶

...مردم می‌توانند نه به‌رغم تفاوت‌هایشان، بلکه به‌خاطر وجود آن تفاوت‌ها به هم پیوند بخورند. آن‌ها می‌توانند احساس کنند که تفاوت‌های میان آن‌ها هر طرف را غنی‌تر می‌سازد....از این نظر، تفاوت‌ها تکمیل‌کنندگی‌ها را تعریف می‌کنند.

تیلور، سازوکارهای طرد دموکراتیک، صفحه ۱۵۳

طرح موضوع

همانطور که در فصل پیشین توضیح داده شد، مفهوم شناسایی ایجاب می‌کند که انسان‌ها، صرف نظر از تفاوت‌های هویتی خود، ارزش و کرامت یکدیگر را به‌طور برابر شناسایی کنند و به طور ضمنی به اصالت فرهنگی خود احترام بگذارند. بر اساس این تعریف مختصر، شناسایی یک عنصر بنیادی در دستیابی به هویت و همچنین ابزاری مؤثر برای استقلال عقلایی است. از آن‌جا که شناسایی شامل همپرسگی در مورد دستیابی به هویت است، نیازمند توضیحی از هم‌پذیری و متقابل‌بودن بوده و بنابراین، اهمیت سیاسی و حقوقی شایانی در جوامع چندفرهنگی پیدا کرده است. از این دیدگاه، شناسایی در مرکز چندفرهنگ‌گرایی قرار دارد، که سیستمی است برای همزیستی فرهنگ‌های مختلف در یک جامعه واحد بگونه‌ای مسالمت‌آمیز و مبتنی بر شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی و فرهنگی اعضای آن. چندفرهنگ‌گرایی در واقع یک روش آشتی‌بخش برای ادغام اصل کرامت - برابری همه اعضای جامعه و اصل اصالت فرهنگی برابری تفاوت‌های اعضای جامعه - است. برای این منظور، به نظریه‌ای از «شهروندی فرهنگی» و «ملی‌گرایی مدنی» نیاز است که هویت‌های فرهنگی متفاوت را به هم پیوند می‌دهد. برای تامین این نیازها باید اطمینان حاصل شود که نه تنها هویت‌های فرهنگی حفظ شوند، بلکه باورهای مربوط به پیش‌زمینه‌های فرهنگی آن‌ها نیز گسترش یابد، اگر قرار است مصالحه چندفرهنگی با هدف دستیابی به یک جامعه عادلانه‌تر برقرار شود. با توجه به این ملاحظات، شناسایی، چندفرهنگ‌گرایی و عدالت اجتماعی به هم پیوسته و مفاهیمی تقویت‌کننده یکدیگر می‌شوند.

در اینجا، مفهوم شناسایی به عنوان مفهومی اساسی در تعیین هویت انسانی مطرح می‌شود. درعین حال، پس از این که اهمیت شناسایی در شکل‌دهی و تعریف هویت افراد ثابت شد، این شناسایی به بنیادی کلیدی برای تعریف عدالت اجتماعی نیز تبدیل می‌شود. درهمین ارتباط این حقیقت آشکار می‌شود که سیاست‌های حذفی و سرکوب ناشی از عدم شناسایی یا شناسایی نادرست افراد و گروه‌های هویت‌ی متفاوت، علت اصلی شکل‌گیری تبعیض و نابرابری است. به عبارت دیگر، شناسایی تفاوت‌ها و هویت‌های متفاوت دیگران، خود نشان‌دهنده به حساب‌آوردن و پذیرش آنان است و از این رو، نفی سرکوب را به همراه دارد. در توضیح بیشتر، شناسایی و به حساب‌آوردن دو پیش‌نیاز اساسی برای برقراری یک جامعه عادلانه و مشارکتی هستند. در چنین جامعه‌ای، همه افراد با هویت‌های خاص خود محترم شمرده می‌شوند و فرصت‌های برابر برای مشارکت در جامعه به آنان داده می‌شود. ایده اصلی این است که بر حقوق فرهنگی برابر تأکید شود به گونه‌ای که افراد بتوانند جوامع فرهنگی خود را بسازند، بدون آنکه مجبور باشند از ویژگی‌های خاص خود کنار بکشند یا اصول دموکراتیک مشارکت در جامعه را فدای آن کنند. در این مدل مشارکتی، شهروندان می‌توانند به‌طور فعال در تعیین سرنوشت مشترک خود نقش ایفا کنند، زیرا شناسایی و به حساب‌آمدن به معنای مشارکت برابر برای همه افراد است.[255] در واقع، شهروندان باید احساس هویت

[255] Taylor sees participatory self-ruled systems as properly animated by common identifications. In this model of a political system, we exercise freedom in common

مشترک و اهداف همسو داشته باشند، و برای ایجاد چنین همبستگی‌ای، شناسایی هر فرد ضروری است. این نیاز به شناسایی به‌عنوان ابزاری برای دستیابی به عدالت در جامعه مطرح می‌شود. به عبارتی دیگر، وقتی این نیاز برآورده می‌شود، جامعه به عدالت اجتماعی دست می‌یابد.

موضوع شناسایی به عنوان عدالت، نشان‌دهنده یک تغییر مهم در نحوه تفکر درباره عدالت اجتماعی است. این تغییر به جای تمرکز بر اصل احترام به برابری و کرامت انسان‌ها (که همه را برابر می‌بیند) به‌عنوان عدالت، به سمت شناسایی حقوق فرهنگی و اصیل هر فرد به منزله تکیه می‌کند؛ به این معنی که هر فرد باید حق داشته باشد شرایط زندگی خود را طبق فرهنگ و هویت خاص خود تعیین کند. این حقوق فرهنگی به افراد اجازه می‌دهد که به طور کامل در فرآیندهای دموکراتیک مشارکت کنند و عدالت اجتماعی را با به نمایش گذاشتن ویژگی‌های هویتی خود به تحقق برسانند. وقتی افراد قادر به تعیین سرنوشت خود و مشارکت مؤثر در جامعه باشند، یا به عبارت دیگر، وقتی شناسایی فرهنگی و هویتی به عنوان یکی از ارکان عدالت تأمین شود، آنها می‌توانند در مورد مفاهیم عدالت – چه عدالت قانونی و چه عدالت توزیعی – بحث و گفتگو کنند. بنابراین، شناسایی فرهنگی نه تنها پیش‌شرطی برای مشارکت برابر و عادلانه است، بلکه راه را برای تحقق عدالت اجتماعی هموار می‌کند. در واقع، شناسایی معیاری برای تعیین محتوای عدالت است.

در این راستا، می‌توان گفت که یک جامعه عادلانه، جامعه‌ای است که در آن افراد با فرهنگ‌های متفاوت بتوانند هویت خود را در قالب شرایط زندگی و جهان‌بینی خود تعریف کنند و این هویت نه تنها مورد احترام، بلکه مورد شناسایی رسمی سیاسی و نهادین قرار گیرد. به عبارت دیگر، یک جامعه عادلانه باید در تلاشی مداوم باشد تا فرهنگ‌های مختلف را به‌درستی درک کند و به‌طور فعال در شکل‌دهی روابط اجتماعی و فرآیندهای اجتماعی مشارکت کند. با توجه به این توضیحات، می‌توان تایید کرد که شناسایی هویت فرهنگی و ویژگی‌های خاص هر فرد، یک نیاز حیاتی است برای به دست آوردن احساس هویت شخصی، حق تعیین سرنوشت مؤثر و مشارکت در جامعه، و همچنین در نهایت برای بحث و گفتگو درباره عدالت اجتماعی. در واقع، شناسایی فردی به عضویت فرهنگی فرد بستگی دارد و احساس ارزش فردی به شدت تحت تأثیر شناسایی و ارزشی است که دیگران برای هویت فرهنگی او قائل هستند. بنابراین، شناسایی فرهنگی باید به عنوان بخش ضروری از شناسایی کلی در نظر گرفته شود و عدم شناسایی یا شناسایی نادرست به عنوان نوعی حذف و سرکوب در نظر گرفته می‌شود.

در این فصل، ابتدا موضوع شناسایی به عنوان عدالت معرفی می‌شود و سپس تحلیلی کوتاه از رابطه شناسایی با چندفرهنگ‌گرایی ارائه خواهد شد. در این راستا، استدلال می‌شود که شناسایی نه تنها شرط ضروری برای شکل‌گیری هویت است، بلکه پیش‌نیاز یک مدل جامع

---

actions; it may be seen that we value it as a common good. See; Taylor, “Cross-Purpose: The Liberal Communitarian Debate,” p. 192.

و چندفرهنگی از جامعه سیاسی نیز به شمار می‌رود. از طریق بررسی‌های دموکراتیک که به خودمختاری مؤثر و مشارکتی منجر می‌شود، شناسایی زمینه را برای تحقق عدالت اجتماعی فراهم می‌آورد. بنابراین، شناسایی قطعاً شکل‌دهنده عدالت است؛ عدالت مبتنی بر شناسایی.

شناسایی به منزله عدالت

تلاش برای شناسایی، نحوه تفکر و شیوه‌ای را که از طریق آن به مفاهیم عدالت و بی‌عدالتی می‌اندیشیم، تغییر داده است. متفکران همیشه به این پرسش می‌اندیشیده‌اند که عدالت چیست و چرا اهمیت دارد، و نظریه‌پردازان اجتماعی و سیاستمداران سعی کرده‌اند شرایط ناعادلانه زندگی را اصلاح کنند. گرچه فلاسفه یونانی-رومی مفهوم عدالت را تجزیه و تحلیل کرده و پیچیدگی‌های آن را غنی‌تر ساختند، اما عدالت را به‌عنوان موضوعی مربوط به حقوق مردم – انسان‌های دارای منزلت و مستقل عقلایی - در نظر نگرفتند. در دیدگاه افلاطون درباره جامعه عادلانه، به طور خلاصه، جامعه‌ای عادلانه فرض می‌شود که در آن تمام اجزای انسانی و روابط ناشی از آن در جایگاه مناسب خود در ساختار اجتماعی قرار دارند. در واقع، عدالت به معنای هماهنگی درونی یا نظم صحیح بخش‌های مختلف روح انسان است که تحت حاکمیت عقل بر احساسات و خواسته‌ها قرار دارد.[۲۵۶] در پیوند با شهر، عدالت به معنای نظم درست میان بخش‌های مختلف است که به درستی عمل می‌کنند. عدالت انجام دادن نقش‌های از پیش تعریف شده است و شهر عادلانه، شهری است که در آن هر فرد نقش خود را به درستی انجام می‌دهد.[۲۵۷] در این دیدگاه از عدالت، خوب بودن کل شهر از خوب بودن بخش‌های آن مهم‌تر است. دیدگاه افلاطون درباره عدالت، به‌طور قابل توجهی با درک ما از عدالت امروزین که بر اساس حقوق فردی انسان‌ها است، متفاوت است. ارسطو نیز مانند افلاطون، عدالت را به‌عنوان فضیلتی می‌بیند که تمامی رفتارهای درست و بسامان راد در شهر تنظیم می‌کند و نه به‌عنوان حالتی از شرایط در ساختارها که امروزه به‌عنوان عدالت شناخته می‌شود. عدالت در واقع نوعی فضیلت است که از طریق آن هر فرد مالکیت‌های خود را مطابق با قوانین عادلانه و مشروع به دست می‌آورد.[۲۵۸] این نوع از عدالت طبیعی و جهانی است و باید مبنای قانون‌گذاری باشد. فراتر از این عدالت جهانی – که به رفتار هماهنگ میان مردم در شهر اشاره دارد – ارسطو همچنین به عدالت خاصی اشاره می‌کند که شامل عدالت توزیعی، تأسیسی و متقابل نیز می‌شود.[۲۵۹] با این حال، اگرچه او به طبقات و افراد از دیدگاه عقلانی و اخلاقی می‌نگرد، اما قادر به شناسایی حقوق فردی افراد نیست.[۲۶۰]

---

[256] Plato, *The Republic*, 434d2 and 444a2.

[257] Ibid., 474a-e, 428d, 435b-c.

[258] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, J. A. K. Thomson trans. (London: Penguin Books, 1976), book V1.

[259] Ibid., books V2 and V5.

[260] Alan Ryan, *Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

اندیشمندان مدرن، همراه با شکل‌گیری مفهوم مدرن «خویشتن» انسانی و حقوق او، بحث‌های خود درباره عدالت را با مفاهیم هویت و حقوق فردی پیوند زدند. در دوران مدرن، عدالت به طور مستقیم با حقوق فردی ارتباط یافت و به همین دلیل به‌ویژه با تفسیر لیبرالی از فردگرایی پیوندی گسست‌ناپذیر برقرار کرد. جان لاک، به‌عنوان مهمترین و تاثیرگذارترین فیلسوف عصر مدرن، به‌طور خاص معتقد بود که عدالت تنها در یک جامعه آزاد قابل تحقق است؛ جامعه‌ای که در آن امور طبق اصول حقوق طبیعی هدایت می‌شود. در این جامعه آزاد، هدف اصلی حفظ و ارتقاء منافع مدنی مردم است، از جمله آزادی فردی و مالکیت دارایی‌های ظاهری مانند زمین و خانه و دیگر اموالی که به مردم متعلق می‌باشد.[٢٦١] در چنین جامعه‌ای، هر فرد حق طبیعی مالکیت دارد و دولت یا مقامات مسئول باید از حق مالکیت مردم محافظت کنند.[٢٦٢] در حقیقت، عدالت در این مفهوم به معنای محترم شمردن حقوق مالکیت نامحدود افراد و جلوگیری از هر گونه مداخله در این حقوق است. از نظر لاک، عدالت به‌عنوان یک اصل بنیادی، باید به‌طور کامل در جامعه برقرار باشد و به‌ویژه در زمینه دستیابی به خوشبختی افراد عمل کند. بر اساس این دیدگاه، عدالت نه‌تنها به‌عنوان یک وظیفه، بلکه به‌عنوان قانون اساسی و اصلی‌ترین قاعده برای دستیابی به سعادت فردی و اجتماعی به شمار می‌رود. از این عدالت بنیادین است که فضایل دیگری مانند بخشش، ادب و آزادی نیز سرچشمه می‌گیرند.[۲۶۳]

ایمانوئل کانت در توسعه مفهوم لیبرال عدالت نقشی اساسی ایفا کرد – مفهومی که بر پایه آزادی فردی قرار دارد. به عبارت دیگر، کانت نظریه عدالت خود را به‌منظور حفظ و تقویت آزادی افراد ارائه داد. آزادی، که یکی از مفاهیم محوری در فلسفه انتقادی کانت است، شامل دو جنبه اساسی است: آزادی درونی، که اساس نظریه اخلاقی او را شکل می‌دهد، و آزادی بیرونی، که در نظریه عدالت او اهمیت زیادی دارد.[٢٦٤] معنای دوم آزادی دو بخش را دربر می‌گیرد: آزادی مشروع، که محدود به قوانین عدالت است، و آزادی بی‌قانون، که در وضعیت طبیعی حاکم است.[٢٦٥] هدف کانت از این تقسیم‌بندی این است که نظریه‌ای از عدالت

---

[261] John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, John Horton, Susan Mendus ed. (London: Routledge, 2004), p. 12.

[262] John Locke, *Two Treaties on Government*, C. B. Macpherson ed. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980), book II on Civil Government, chapter V, section 32-35.

[263] John Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 193. Also see: Kiyoshi Shimokawa, “Locke’s Concept of Justice,” in *The Philosophy of John Locke: A New Perspective*, Peter R. Anstey ed. (London: Routledge, 2003), pp. 61-85; and Michael Sandel, “Locke: Property Rights,” in *Justice: A Reader*, Michael Sandel ed. (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 83-126.

[264] Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Mary Gregor ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 6.316, 6.381, and 6.407.

[265] Ibid., 6.314 and 6.316.

ارائه دهد که آزادی قانونی را از آزادی بی‌قانون متمایز کرده و پایه‌ای برای امکان‌پذیری آزادی قانونی فراهم آورد. در اینجا است که نظریه عدالت کانت برمبنای اصول لیبرالی توسعه می‌یابد. دراساس این نظریه افراد باید با یکدیگر تحت یک قانون جهانشمول آزادی رفتار کنند و آزادی هر فرد باید با آزادی دیگران هماهنگ باشد. به عبارت دیگر، اراده فردی باید «در کنار اراده فرد دیگر تحت یک قانون جهانشمول آزادی» قرار گیرد.[۲۶۶] این مفهوم نشان‌دهنده پیوند بین نظریه عدالت کانت و نظریه اخلاقی اوست، که برطبق آن هر فرد باید طبق اصولی عمل کند که بتواند آن اصول را به‌عنوان قانون جهانی بپذیرد: «من نباید هیچ‌گاه عمل کنم مگر به گونه‌ای که بتوانم اراده کنم که اصل من به‌عنوان قانون جهانی درآید». این بیان به عمل از روی وظیفه اشاره دارد و تاکید می‌کند که در غیراین صورت آزادی‌های فردی نابود می‌شود. اساس عمل عادلانه در چارچوب قانون جهانی آزادی، خودمختاری عقلانی فرد است. این استقلال عقلانی به این معناست که هر فرد باید برای آزادی دیگران مسئولیت‌پذیر باشد. کانت با معرفی چنین مفهومی از عدالت، آن را به حضور عقل عملی در زندگی مرتبط ساخته و از این موضع، عدالت را در چارچوب آزادی محدود افراد در روابط اجتماعی‌شان تبیین می‌کند. به این ترتیب، نظریه عدالت کانت نه تنها به آزادی فردی توجه دارد، بلکه بر ضرورت احترام به آزادی دیگران در یک جامعه عادلانه تأکید می‌کند.

نظریه‌های معاصر عدالت، به‌ویژه در چارچوب سنت لیبرال، در ادامه مسیر فلسفی‌ای که از دوران مدرن آغاز شده است، شکل گرفته‌اند. یکی از برجسته‌ترین و تاثیرگذارترین نمایندگان این جریان، جان راولز است. او در کتاب *نظریه‌ای در مورد عدالت*،[۲۶۷] که یکی از مهم‌ترین و پربحث‌ترین آثار فلسفه سیاسی معاصر به شمار می‌رود، تئوری عدالت خود را معرفی می‌کند. این کتاب نه تنها به‌عنوان یک اثر فلسفی کلاسیک شناخته می‌شود، بلکه تأثیرات گسترده‌ای بر اندیشه سیاسی و اجتماعی داشته است. در این اثر، رالز مفهوم عدالت را بر اساس دو اصول کلیدی بنیان می‌نهد: اول، اصل آزادی، و دیگری اصل برابری. او در این راستا، به طور خاص از مفاهیم «عدالت به‌عنوان انصاف» استفاده می‌کند تا رویکردی جدید به عدالت اجتماعی و اقتصادی ارائه دهد.[۲۶۸] این اصول به وضوح به‌طور مستقیم از سنت لیبرال حقوق فردی برگرفته شده‌اند و در پی آن هستند که جامعه‌ای عادلانه و منصفانه را برای تمامی افراد جامعه فراهم کنند.

در نظریه رالز، اولین اصل عدالت به حقوق برابر افراد برای دسترسی به یک نظام آزاد و برابر از آزادی‌های فردی اشاره دارد. این اصل بر این باور استوار است که هر فرد باید بتواند به طور مساوی از حقوق بنیادی خود بهره‌مند شود، بدون آنکه به دیگران آسیب برساند یا محدودیت‌های ناعادلانه‌ای متحمل شود. دومین اصل نیز برابری عادلانه فرصت‌های

---

[266] [266] Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 6.230.

[267] John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

[268] John Rawls, "Justice as Fairness," *The Philosophical Review* 67, no. 2 (April 1958): 164-94.

اجتماعی و اقتصادی را مطرح می‌کند، به‌طوری‌که هر فرد فارغ از وضعیت اجتماعی، اقتصادی یا خانوادگی خود، فرصت‌های برابر برای پیشرفت و مشارکت در زندگی اجتماعی داشته باشد. به‌طور کلی، تئوری رالز در «عدالت به‌عنوان انصاف» از تلاش‌های عقلانی افرادی می‌آید که در یک موقعیت فرضی اولیه به بررسی وضعیت و برابری حقوق فردی، کرامت انسانی و ارزش شخصیت اخلاقی هر فرد می‌پردازند. این رویکرد به ما کمک می‌کند تا ایده‌ای از یک جامعه عادلانه داشته باشیم که در آن افراد نه تنها از آزادی‌های برابر برخوردارند، بلکه فرصت‌های اقتصادی و اجتماعی نیز برای همه به‌طور منصفانه تقسیم شده است.[۲۶۹]

یکی از جنبه‌های جالب نظریه عدالت جان راولز، تغییر آن از مبنای متافیزیکی به مبنای سیاسی است که می‌تواند تمام دکترین‌های دینی و فلسفی مختلف را در چارچوب عقلانی «اجماع همپوشان» تحت یک سقف مشترک در دموکراسی‌های لیبرال قانون‌اساسی قرار دهد. راولز نظریه خود را در لیبرالیسم سیاسی و قانون ملل گسترش می‌دهد تا یک نظریه عدالت برای جوامع غیرلیبرال ارائه دهد و آن‌ها را به پیوستن به جامعه مردم لیبرال ترغیب و یاری کند.[۲۷۰]

نظریه لیبرالی رالز در مورد عدالت با انتقادات مختلف و گسترده‌ای روبه‌رو شده است. اختیارگرایان مانند رابرت نوزیک نقدهایی وارد می‌کنند مبنی بر اینکه در نظریه راولز، افراد نه به‌عنوان عوامل انسانی مستقل و به‌عنوان عایت اهداف انسانی، بلکه به‌عنوان ابزارهایی برای اهداف دیگر در نظر گرفته شده‌اند.[۲۷۱] متفکران برابری‌خواهی مانند آمارتیا سن، از طریق ارائه رویکرد قابلیت‌ها، کمبودهای نظریه لیبرالی رالز را برجسته می‌کنند. سن و پژوهشگران هم‌نظر مانند مارتا نوسبام همچنین استدلال می‌کنند که عدالت توزیعی با افرادی که قابلیت تحقق اهدافشان را دارند، غیرقابل تصور است. متفکران جماعت‌گرا مانند مایکل سندل و مایکل والزر، نقدهایی به اخلاق وظیفه و رابطه ناسازگاری که راولز میان مفهوم حق و خیر عمومی قائل است، وارد می‌کنند.[۲۷۲] مارکسیست‌ها نقد خود را به این شکل علیه راولز مطرح می‌کنند که نظریه عدالت او به‌نوعی توجیه وضعیت موجود و توجیه‌گر اقتصاد بازار و سرمایه‌داری است. نقد مارکسیستی این است که راولز نابرابری‌های موجود میان مردم

---

[269] Rawls, *A Theory of Justice*, p. 53.

[270] John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs* 14, no. 3 (Summer 1985).

[271] Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

[272] Amartya Sen's prolific pen has produced a number of illustrating works on welfare economies, egalitarianism, and the capability approach. For example, see: Amartya Sen, *Inequality Reexamined* (Oxford, Oxford University Press, 1992); Amartya Sen, *Development as Freedom* (Oxford, Oxford University Press, 1999); Amartya Sen, *Rationality and Freedom* (Harvard, Harvard Belknap Press, 2002).

مختلف و در مکان‌های مختلف را نادیده می‌گیرد.[۲۷۳] در هم‌راستایی با این نوع استدلال، جرالد آلن کوهن از سوسیالیسم اخلاقی گسترده حمایت می‌کند و برابری‌خواهی را در مقابل نظریه عدالت راولز پیش می‌برد.[۲۷۴] فمینیست‌های لیبرال نیز بر این باورند که نظریه لیبرالی عدالت نمی‌تواند نابرابری‌های روابط خانوادگی را در نظر بگیرد.[۲۷۵] با این حال، فمینیست‌های انتقادی استدلال می‌کنند که مفاهیمی مانند حقوق فردی و برابری باید در پرتو بینش‌هایی که از دیدگاه‌های غیرلیبرال، به‌ویژه دیدگاه‌های فمینیستی به‌دست آمده، تفسیر شوند.[۲۷۶] الهام‌گرفته از فیلسوف آلمانی-آمریکایی لئو اشتراوس، نومحافظه‌کاران از جمله آلن بلوم، به تحلیل تهی شدن فرهنگی لیبرالیسم پرداخته و استدلال می‌کنند که راولز قادر به یافتن اجماعی در مورد معرفت خیر، همچون اندیشمندان باستان، یا توافقی در مورد شر، همچون اندیشمندان مدرن، نیست.[۲۷۷] چارلز تیلور نیز به‌طور کلی نقدهایی به نظریه لیبرالی خود از «خویشتن» وارد می‌کند و آن را بیش از حد انتزاعی و ابزاری، بی‌توجه به تفاوت‌ها و نادیده‌گرفتن ارزش‌های جمعی و زمینه‌های تاریخی روابط همپرسه با دیگران می‌داند.

از این دیدگاه‌های انتقادی، می‌توان مشاهده کرد که نقدهایی که به تفسیر لیبرالی از عدالت وارد شده، عمدتاً بر دو محور اصلی تمرکز دارند: یکی انتقاد به مفهوم هویت بی‌قید و شرط، و دیگری انتقاد از تصور انتزاعی و غیرعملی برابری. علاوه بر این، نظریه لیبرالی راولز از عدالت با شکست مواجه می‌شود زیرا او برای تحلیل عدالت از روشی انتزاعی استفاده می‌کند که از پرداختن به موارد عینی و واقعی باز می‌ماند و به همین دلیل، سازه‌های جایگزین و مؤثری که در دنیای واقعی وجود دارند را نادیده می‌گیرد. در این شرایط است که مفهوم «شناسایی به‌عنوان عدالت» به یک محور مهم در بحث‌های معاصر تبدیل شده است.[۲۷۸]

---

[273] Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls: A Critique and Reconstruction of A Theory of Justice* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977).

[274] Gerald Allan Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

[275] Suzan Muller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989).

[276] Lisa Schwartzman, *Challenging Liberalism: Feminism as Political Critique* (Pennsylvania State University Press, 2006).

[277] Allan Bloom, "Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy," in *Giants and Dwarfs* (New York: Simon & Schuster, 1987), pp. 314-345; and Allan Bloom, *The Closing of American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy Today's Students and Impoverished the Soul of Today's Students* (New York: Simon & Schuster, 1987), p. 167.

[278] In addition to Taylor, who indirectly draws on non-recognition or misrecognition as injustice, a number of contemporary thinkers have, to different degrees, analyzed recognition as justice. See: Iris Marion Young, "Structural Injustice and the Politics of Difference," in *Contemporary Debates in Political* Philosophy, Thomas Christiano and John Christman ed. (Blackwell Publishing Ltd., 2009), pp. 362-386; Iris Marion Young, "Five faces of Oppression," in *Reading for Diversity and Social Justice*, Maurianne Adams, Warren J. Blumenfeld, Heather W. Hackman, Madeline L.

در این راستا، من بر این باورم که فلسفه شناسایی می‌تواند پایه‌ای قوی برای بررسی یک تفسیر جایگزین از عدالت فراهم کند، به‌ویژه از طریق تمرکز بر علل بی‌عدالتی که در «عدم شناسایی» یا «شناسایی نادرست» نهفته است.

برای پیشبرد این استدلال، من فرض می‌کنم که شناسایی در دنیای معاصر نقش دوگانه‌ای ایفا می‌کند. شناسایی باید به‌عنوان یک شرط ضروری برای دستیابی به «هویت کامل»، «تحقق مؤثر خود» و «کامیابی شخصی» در نظر گرفته شود. این به این معناست که بدون شناسایی، شخصیت فرد به‌طور کامل شکل نمی‌گیرد و ارتباط اجتماعی او تنها در حد پایین‌ترین سطح ممکن باقی می‌ماند. در این زمینه، ممکن است افراد خود را به‌عنوان موجودات اجتماعی بشناسند، اما در عین حال ممکن است معنای عمیق هویت خود را از دست بدهند، احساس یک زندگی معنادار و کامل نداشته باشند، و در نهایت درگیر یک احساس سطحی از هویت شوند که با شخصیت واقعی‌شان در تضاد است .آلن گویرث در این رابطه استدلال می‌کند که در چنین شرایطی، فرد ممکن است احساس امنیت در هویت خود نداشته باشد؛ مانند تجربه‌ای که ممکن است یک پزشک سیاه‌پوست از مواجهه با تبعیض‌ها و عدم شناسایی احساس کند.[۲۷۹] گرین، بر اهمیت «خیر عمومی» تأکید کرده و توضیح می‌دهد که باید نوعی احساس بالاتر از هویت فردی از طریق همکاری با دیگران به‌دست آید.[۲۸۰] طبق این دیدگاه، احساس هویت کامل به تحقق آرمان‌های والاتر از طریق همکاری اجتماعی بستگی دارد .هانِت نیز در ادامه همین سنت فکری معتقد است که هویت فرد از طریق روابط و ارتباطات اجتماعی شکل می‌گیرد و حفظ می‌شود. او بر این باور است که تلاش برای ایجاد روابط مبتنی برشناسایی متقابل میان افراد، به‌عنوان یک شرط ضروری برای شکل‌گیری هویت، اهمیت فراوانی دارد.[۲۸۱] از این دیدگاه‌ها می‌توان نتیجه گرفت که هویت فردی نه یک امر انتزاعی و جدا از جامعه، بلکه یک ساخت اجتماعی است – «خویشتن در حال شدن» یا «شخصیا اجتماعی» که در متن روابط اجتماعی به وجود می‌آید و ادامه می‌یابد.

این نکات کلیدی، نقش دیگری از شناسایی را به میان می‌آورد: شناسایی شرطی بدیهی و ضروری برای عدالت اجتماعی است، چرا که اگر هویت‌های فرد شناسایی نشود، او از

Peters, and Ximena Zuniga ed. (New York: Routledge: 2000), pp. 35-49; Nancy Fraser, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age,” *New Left Review* 212 (July/August 1995): 71-73; Andrew Sayer, *The Moral Significance of Class* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), the chapter on Recognition and Distribution; Frey Marilyn, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, (Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1983), the chapter on oppression.

[279] Alan Gewirth, *Self-Fulfillment* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998), p.116.

[280] Mi. Dimova-Cookson, “A New Scheme of Positive and Negative Freedom: Reconstructing T. H. Green on Freedom,” *Political Theory* 31 (2003): 508-32.

[281] Axel Honneth, *Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Joel Anderson trans. (Cambridge: Polity Press, 1995).

گفتمان برابری کنار گذاشته می‌شود. در اینجا دو استدلال مختلف ولی مرتبط می‌تواند مطرح شود. یکی از این استدلال‌ها این است که عدم شناسایی یا شناسایی نادرست ناشی از ناتوانی در پذیرش ارزش برابر دیگران است. از این منظر، برخی گروه‌های اجتماعی ممکن است به دلیل وجود باورها و فرهنگ‌های تبعیض‌آمیز در جوامع، از بی‌عدالتی رنج ببرند. اگر سیاست‌های احترام متقابل در برخی جوامع کاهش یافته باشد – مانند تبعیض جنسی در برخی جوامع عربی یا حاشیه‌سازی جمعیت ترک در آلمان – این مسائل باید ریشه در باورهای فرهنگی داشته باشد که باعث شناسایی نادرست و در نتیجه شیوه‌های حذف‌گرایانه می‌شود. برای درمان نابرابری در این جوامع، باید اراده‌ای برای شناسایی کامل دیگران تقویت شود. در واقع، از آنجا که شناسایی نادرست و عدم شناسایی در باورها و فرهنگ‌های برخی جوامع نهادینه شده است، برای ایجاد برابری و عدالت در جامعه، باید اراده‌ای برای شناسایی کامل دیگران در فرهنگ مردم تقویت شود. به عبارت دیگر، تبعیض، سرکوب و آزار و اذیت باید در شناسایی نادرست فرهنگی جستجو شود.[۲۸۲]

بی‌عدالتی‌ها در این زمینه به نوعی فضای روانی و ذهنی اشاره دارند که در آن افراد تمایلی به شناسایی و احترام به تفاوت‌ها و حقوق دیگران ندارند. این فضا و نگرش به نوبه خود باعث ایجاد الگوهای فرهنگی می‌شود که در آن برخی افراد به حاشیه رانده شده و در معرض سرکوب قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، ارزش‌های فرهنگی نهادینه‌شده در جامعه به گونه‌ای عمل می‌کنند که گروه‌هایی از مردم به‌عنوان افراد کم‌ارزش، حذف‌شده، یا کاملاً متفاوت و نادیده انگاشته می‌شوند. این فرآیند منجر به این می‌شود که این افراد در تعاملات اجتماعی به گونه‌ای درمانده و بی‌اثر دیده شوند. به چنین الگوهایی که موجب سرکوب افراد می‌شود، «وضعیت» گفته می‌شود. این وضعیت باعث می‌شود که شناسایی نادرست و حذف افراد از زندگی اجتماعی به سادگی اعمال شود.[۲۸۳]

به این ترتیب، سرکوب سیستماتیک گروه‌های آسیب‌دیده فقط ریشه در فرآیندهای فرهنگی همگن‌سازی ناشی از سرمایه‌داری ندارد، بلکه در فرهنگ‌های سرکوب‌گر و نابرابر نیز نهفته است که افراد را به‌طور فزاینده‌ای از حقوق انسانی و اجتماعی‌شان محروم می‌کنند. برای رفع این مشکلات فرهنگی و بی‌عدالتی‌ها، نانسی فریزر به مفهوم «وضعیت برابر اجتماعی» اشاره می‌کند و تأکید دارد که باید حقوق برابر برای همه افراد به رسمیت شناخته شود تا آنان بتوانند برای احقاق احترام و حقوق خود مبارزه کنند. از آنجا که این شناسایی باید

---

[282] Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Harvard University Press, 2002), p. 55, 57, and 96. Also see: Joseph H. Carens and Melissa S. Williams, “Muslim Minorities in Liberal Democracies: The Politics of Misrecognition,” in Secularism and its Critics, Rajeve Bhargava ed. (Delhi; New York: Oxford University Press, 1998), pp. 137-173.

[283] Nancy Fraser, “Recognition without Ethics?” *Theory, Culture and Society* 18, no. 2-3 (2001), p. 29.

به‌طور متقابل و در تعاملات اجتماعی پذیرفته شود، این فرآیند می‌تواند به ایجاد نظم اجتماعی عادلانه و فراگیر منجر شود، که در آن همه افراد به‌طور مساوی و محترمانه شناخته شوند.[۲۸۴]

با این حال، یافتن علت(ها)ی نابرابری و بی‌عدالتی در فرهنگ و روان‌شناسی مردم ممکن است به آسانی امکان پذیر نباشد. بی‌عدالتی همچنین به دلیل شیوه‌های حذف‌گرایانه نظم اجتماعی و ساختارهای سرکوبگری که سلطه و بی‌عدالتی را در درون خود تولید می‌کنند، وجود دارد. با اینحال، به درستی می‌توان علت(ها)ی بی‌عدالتی ناشی از عدم تمایل به شناسایی ارزش برابر تفاوت‌های هویتی دیگران و یا شناسایی نادرست آنرا با ساختارهای اجتماعی سرکوبگر مرتبط است. بنابراین، برای از بین بردن بی‌عدالتی ساختاری باید شرایطی فراهم شود تا تمامی افراد مختلف از طریق شناسایی متقابل به هم پیوسته شوند. این باید کلید تعیین هدف عدالت اجتماعی باشد. به عبارت دیگر، از بین بردن علت بی‌عدالتی نیازمند توجه به جنبه‌های روانی و فرهنگی خودآگاهی و همچنین مشوق‌های ساختاری برای تشویق بحث‌های سیاسی، مشارکت و ادغام از طریق شناسایی متقابل است.

با توجه به این مشاهدات، بازهم دریافت اندیشه‌ای در باره شکل‌گیری هویت می‌تواند راهنمای نظر باشد: «هویت ما تا حدی توسط شناسایی یا فقدان آن شکل می‌گیرد». و دومی این است که «عدم‌شناسایی - یا شناسایی نادرست - می‌تواند آسیب وارد کند» و باید به‌عنوان «نوعی ستم‌ورزی در نظر گرفته شود که فرد، و یا افرادی، را در یک حالت نادرست، تحریف‌شده و کاهش‌یافته از بودن محصور می‌کند».[۲۸۵] در این خوانش از تیلور درباره شناسایی، دو پارادایم مختلف اما مرتبط با هم وجود دارد. یکی شناسایی به‌عنوان شرط لازم برای تعریف و تعیین هویت است. دیگری شناسایی به‌عنوان شرط لازم برای تامین عدالت اجتماعی است. اگرچه ارتباط میان این دو پارادایم، که پیشتر توضیح داده شد، واضح است، به نظر می‌رسد که تیلور علاقه‌ای به کاوش بیشتر در مورد پارادایم دوم ندارد. در مقاله‌اش، «سیاست‌های شناسایی»، او به شناسایی به‌عنوان یک پارادایم عدالت اشاره‌ای نمی‌کند. علاوه بر این، در دیدگاه او، شناسایی در اصل مسئله‌ای است مرتبط با خودآگاهی، ارزیابی اخلاقی، و جست‌وجوی زندگی خوب، و نه تمرکزی اصلی برای تعریف و تامین عدالت. با این حال، با نگاهی دقیق‌تر و الهام‌گرفتن از زبان روشن او که عدم‌شناسایی و شناسایی نادرست باعث زندگی تحریف‌شده می‌شود، به نظر می‌رسد که می‌توانیم دیدگاه او در مورد شناسایی را به‌عنوان مسئله‌ای از عدالت پیشنهاد دهیم. به عبارت دیگر، از طریق تحلیل خویشتن اخلاقی، دیدگاه تیلور در مورد شناسایی ممکن است به‌عنوان یک چارچوب جایگزین و اصیل برای عدالت اجتماعی تفسیر شود.

مشاهده می‌شود که مفهوم خویشتن اخلاقی در رابطه میان شناسایی و عدالت برجسته شده است، و این معنی را به ذهن متبادر می‌کند که که انسان‌ها در زندگی روزمره خود به

---

[284] Ibid., pp. 24-25.
[285] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 225.

طور ناخودآگاه و طبیعی به ارزش‌ها و اصول اخلاقی خاصی پایبندند. مثلاً، ما همیشه به طور ضمنی و درونی چیزهایی را «خوب» و «برتر» می‌دانیم، در حالی که برخی دیگر را کم‌ارزش‌تر یا پایین‌تر می‌بینیم. این انتخاب‌ها و ارزیابی‌ها حتی در کارهای ساده‌ی روزمره ما هم تأثیر می‌گذارد. این ارزیابی‌های اخلاقی – یعنی اینکه چیزی را خوب، درست یا ارزشمند بدانیم – ویژگی اصلی هویت مدرن انسان است.[۲۸۶] در واقع، هویت ما بیشتر بر اساس همین ارزش‌گذاری‌ها و ارزیابی‌های اخلاقی شکل می‌گیرد. این ارزش‌ها با چیزهایی که به طور ضعیف یا سطحی ارزیابی می‌شوند، تفاوت دارند. به عبارت دیگر، برخی ارزش‌ها برای ما آن‌قدر مهم و محترم هستند که احساس احترام و تحسین عمیقی نسبت به آن‌ها داریم. به طور خاص، یکی از این ارزش‌های بنیادی و قوی، اصل جهانی انسانیت است، که به ما می‌گوید باید برابری و ارزش یکسان تمام انسان‌ها را بپذیریم و به رسمیت بشناسیم. نکته‌ی مهمی که باید در نظر گرفت این است که ما برابری انسان‌ها را تنها به دلیل ارزش‌های اخلاقی و مسئولیت‌هایی که داریم، قبول می‌کنیم، نه به این دلیل که این کار لزوماً زیبا، جذاب یا به خودی خود ارزشمند است. به عبارت دیگر، این کار یک وظیفه اخلاقی است که باید انجام دهیم، نه فقط چیزی که از نظر احساسی یا زیبایی‌شناسی پسندیده باشد.[۲۸۷]

شایان ذکر است که ارزیابی‌های اخلاقی در زندگی روزمره نه ناشی از «انگاشت‌گرایی»[۲۸۸] است و نه «پروژه‌سازی دنیای بیرونی خود».[۲۸۹] به عبارت دیگر، ما وقتی ارزیابی اخلاقی می‌کنیم، این ارزیابی‌ها صرفاً بازتابی از ترجیحات و دیدگاه‌های شخصی ما نسبت به دنیای اطراف نیستند. این دو مفهوم باید مقداری توضیح داده شوند. انگاشت‌گرایی» به این معناست که ارزیابی‌های اخلاقی ما فقط انعکاس نگرش‌های ذهنی و شخصی‌مان هستند. یعنی ما هر چیزی را که خوب یا بد می‌دانیم، تنها به این دلیل است که این احساسات و ارزیابی‌ها به ذهن و تجربه شخصی ما تعلق دارند این نگرش درباره ارزیابی‌های اخلاقی به مفوم خویشتن خودانگاشتی رابطه مستقیم دارد. در نتیجه، هر فرد ممکن است ارزش‌ها و قضاوت‌های اخلاقی متفاوتی داشته باشد، زیرا این قضاوت‌ها ناشی از تجربیات، فرهنگ، و احساسات شخصی او هستند. به طور کلی، این دیدگاه بر این اساس است که ارزش‌های اخلاقی نسبی و وابسته به ذهنیت فرد هستند و هیچ حقیقت جهانی و ثابت برای آن‌ها وجود ندارد.

«پروژه‌سازی دنیای بیرونی» به این معناست که ما به طور ناخودآگاه ویژگی‌ها و ارزش‌های خودمان را به دنیای بیرون «پروژه» می‌کنیم. مثلاً اگر فکر کنیم چیزی خوب است، به این دلیل است که آن را با ویژگی‌های ذهنی خودمان مرتبط می‌کنیم و تصور می‌کنیم آن ویژگی‌ها در واقعیت هم وجود دارند. این یک نظریه فلسفی است که به ویژه در زمینه

[286] Taylor, *Sources of the Self*, p. 20.

[287] Taylor, "A Most Peculiar Institution," in *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, J. E. J. Altham and Ross Harrison ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 145.

[288] Subjectivism

[289] Projectivism

اخلاق و روان‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد. طبق این نظریه، وقتی انسان‌ها قضاوت‌های اخلاقی می‌کنند (مثلاً چیزی را خوب یا بد می‌دانند)، این قضاوت‌ها بازتابی از ترجیحات، احساسات یا نگرش‌های شخصی آن‌ها هستند که به ویژگی‌های خارجی جهان «پروژه» می‌شوند. به عبارت دیگر، انسان‌ها ویژگی‌های ذهنی یا احساسی خود را به دنیای بیرون نسبت می‌دهند و به اشتباه تصور می‌کنند که این ویژگی‌ها بخشی از واقعیت‌های عینی و مستقل از ذهن هستند. این مفهوم اخلاقی همچنین به این معناست که آنچه را که انسان‌ها به عنوان «خوب» یا «بد» در دنیا می‌بینند، در حقیقت چیزی نیست که در جهان به طور عینی و مستقل از ذهن وجود داشته باشد، بلکه این ویژگی‌ها از درون انسان‌ها به دنیای بیرون نسبت داده می‌شود. به طور کلی، مفهوم «پروژه‌سازی دنیای بیرونی» در برابر «انگاشت‌گرایی» قرار دارد. در حالی که «انگاشت‌گرایی» بر این باور است که ارزیابی‌های اخلاقی فقط به نظر شخصی فرد بستگی دارند، «پروژه‌سازی دنیای بیرونی» می‌گوید که فرد احساسات یا ترجیحات خود را به ویژگی‌های بیرونی نسبت می‌دهد و آن‌ها را به عنوان ویژگی‌های واقعی جهان می‌بیند.

اما ارزیابی‌های قوی اخلاقی ما در باره خویشتن خویش و رابطه‌ای که با دیگران و جهان خارج برقرار می‌کنیم، چنین ویژگی‌هایی ندارند. ما به چیزهایی که خوب یا بد هستند توجه می‌کنیم نه به این دلیل که این‌ها تنها بازتاب احساسات و دیدگاه‌های شخصی ما هستند یا اینکه آن‌ها را به دنیای بیرون «پروژه» می‌کنیم. درحقیقت، این ارزیابی‌ها فقط بازتاب ترجیحات ذهنی ما نیستند. ارزیابی‌های اخلاقی ما مانند خوب یا بد، درست یا نادرست، و راست یا دروغ، دستورهای جهانشمولی نیستند که فقط در سطح فردی یا گروهی قابل فهم و تأثیرگذاری باشند. این به این معناست که ارزیابی‌های اخلاقی ما نمی‌توانند فقط به صورت شخصی یا گروهی بمانند، بلکه ویژگی‌های عمومی و فراگیر دارند.[۲۹۰] تیلور به طور خاص این دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه را رد می‌کند و از این سوال انتقاد می‌کند که اگر غیرواقع‌گرایی (این باور که واقعیت اخلاقی وجود ندارد) نمی‌تواند از تجربه‌های اخلاقی واقعی پشتیبانی کند، پس چگونه می‌توانیم دلایلی برای باور به آن داشته باشیم؟ برای عبور از این نوع تنگنای اخلاقی، وجود ارزش‌های عینی در تصمیمات اخلاقی اهمیت پیدا می‌کند. منظور این است که در تصمیمات اخلاقی ما، ارزش‌های عینی وجود دارند که به ما کمک می‌کنند تا اعمال و احساسات خود و دیگران را درک کنیم. این ارزش‌ها به ما امکان می‌دهند که رفتارها و احساسات را نه فقط از نظر شخصی و فردی، بلکه به صورت جهانی و عینی درک کنیم. بنابراین، نسبی‌گرایی نمی‌تواند به درستی تجربیات اخلاقی واقعی ما را توضیح دهد، چون در زندگی اخلاقی ویژگی‌هایی وجود دارند که مستقل از خواسته‌ها و انتخاب‌های ما برجسته و مهم هستند.

این ویژگی‌ها در زندگی اخلاقی برای ما اهمیت دارند و ما آن‌ها را به‌طور درونی به عنوان بخشی از هویت خود درک می‌کنیم. مثلاً، در زندگی روزمره، ما دائماً درگیر تفکراتی

---

[290] Taylor, *Sources of the Self*, p. 60; Taylor, *Malaises of Modernity*, pp. 18-19.

هستیم که در آن‌ها به دنبال چیزهای «برتر»، «بهتر» یا «ارزشمندتر» می‌گردیم. این‌ها جنبه‌هایی از زندگی ما هستند که واقعی و عینی محسوب می‌شوند، حتی اگر با گرایش‌ها و ترجیحات شخصی ما (که ممکن است ضعیف‌تر و سطحی‌تر باشند) تضاد داشته باشند. این نوع تفکرات بخش‌های مهم و مرکزی هویت انسانی ما را شکل می‌دهند. این درحالی است که هرچند «پروژه‌سازی دنیای بیرونی خود» ممکن است برخی از قضاوت‌های اخلاقی را براساس ترجیحات فردی یا گروهی توجیه کند، اما نمی‌تواند این قضاوت‌ها را به دستورهای جهانی و فراگیر اخلاقی تبدیل کند. به عبارت دیگر، «پروژه‌سازی دنیای بیرونی خود» نمی‌تواند برای ارزیابی‌های اخلاقی یک چارچوب جهانی و عمومی ایجاد کند. درنتیجه، ارزیابی‌های اخلاقی ما نه صرفاً بازتابی از ذهنیت‌های شخصی و نه پروژه‌های ذهنی ما هستند، بلکه دارای ویژگی‌های جهانی و عینی هستند که نمی‌توان آن‌ها را به‌طور محدود و نسبی‌گرایانه توجیه کرد. این ویژگی‌ها جزو هویت انسانی ما هستند و به ما کمک می‌کنند تا ارزش‌های اخلاقی واقعی را درک کنیم.

به طور قابل بحث، رابطه بین ارزش‌های اخلاقی جهانی پذیرفته‌شده و ارزش‌های اخلاقی که در زمینه‌های خاص و متناسب با شرایط مورد بررسی قرار می‌گیرند، تناقض‌آمیز است. این تناقض در این واقعیت نهفته است که افراد همواره با مجموعه‌ای از خوبی‌ها روبه‌رو هستند که به نظر می‌رسد نمی‌توان آن‌ها را با یکدیگر تطبیق داد. ما مجبور به انتخاب از میان این خوبی‌ها هستیم. اما عمل انتخاب از میان مجموعه‌ای از ارزش‌های متنوع، ما را از کسانی که ممکن است خوبی‌های اخلاقی خود را به شکلی متفاوت انتخاب کنند، متمایز می‌سازد. اگر در ارزیابی‌های اخلاقی‌مان متفاوت باشیم، چگونه می‌توانیم ارزش‌های ذاتی مشترک برای همه انسان‌ها را به رسمیت بشناسیم، در حالی که در عین حال دیدگاه خاص خود را در مورد زندگی حفظ کنیم؟ برای تحلیل این پرسش، تیلور پیشنهاد می‌کند که این ارزش‌ها را به سه دسته تقسیم کنیم: برخی از آن‌ها جهانشمول هستند، برخی دیگر در یک جمعیت محدودتر مانند یک ملت قابل دسترسی‌اند، و گروه سوم مختص فرهنگ‌ها یا گروه‌های خاص است.[۲۹۱] این دسته آخر از ارزش‌های اخلاقی باعث ایجاد سردرگمی در مورد اهمیت چارچوب‌های اخلاقی می‌شود. برای پیشگیری از این سردرگمی، باید بفهمیم که این دسته سوم از ارزش‌ها چگونه به طور متفاوتی ارزیابی می‌شود. گاهی اوقات ما ارزیابی ضعیفی داریم و به این نتیجه می‌رسیم که برخی خوبی‌ها ارزش کمی دارند و باید آن‌ها را تایید کنیم. به عبارت دیگر، گاهی اوقات تمایل داریم چیزی را خوب بدانیم اگر خواسته شده باشد و بیشترین رضایت کلی را ایجاد کند. ارزیابی ضعیف ما را از تعهدات جهانی که برای انسان‌ها ضروری و همیشگی هستند، دور می‌کند و می‌تواند باعث انصراف از آن‌ها شود. به دلیل تفسیر ضعیف از ارزش‌هایی که بیشتر مختص فرهنگ‌ها یا گروه‌های خاص هستند، وحشیانه‌ترین نقض‌های حقوق بشر توجیه می‌شوند، همانطور که در دیدگاه‌های اسلام‌گرایانه سیاسی مشاهده می‌شود.[۲۹۲]

---

[291] Taylor, *Philosophical Papers*, p. 244.

[292] Charles Taylor, "Responsibility for Self," in *The Identities of Person*, Amélie O. Rorty, ed. (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 282. Also see: Taylor, "What is Human Agency?", pp. 15-44; and Nick Smith, "Charles Taylor, Strong

برعکس، از طریق تفسیر قوی، ما برخی از ارزش‌ها را مستقل از تنظیمات فرهنگی درک می‌کنیم. این تفسیر دوم به نوعی از واقع‌گرایی اخلاقی قابل اجتناب اشاره دارد که در برابر ارزش‌های ضعیف‌تر قرار می‌گیرد که با خواسته‌های روزمره ما مطابقت دارند. تیلور تأکید می‌کند که ارزیابی قوی:

> یک بازتاب عمیق است، و در یک معنای خاص، یک بازتاب خود است: این بازتابی است درباره‌ی خود، مسائل بنیادین آن، و بازتابی است که خود را به طور کامل و عمیق درگیر می‌کند. چون این بازتاب بدون یک معیار ثابت کل خود را درگیر می‌کند، می‌توان آن را بازتاب شخصی نامید... و چیزی که از آن ظهور می‌کند، یک اراده قوی است، زیرا در این بازتاب، خود در معرض سوال قرار دارد؛ آنچه در خطر است، تعریف آن ارزیابی‌های اولیه است که به‌طور شهودی برای هویت ما ضروری احساس می‌شوند.[۲۹۳]

بنابراین، تفسیر قوی بر این اعتقاد قرار می‌گیرد که ما نمی‌توانیم خود را از تعهداتی که برای درک هویت و خودمان بنیادین هستند، جدا کنیم. این موضوع ما را به مسأله‌ی «خیرهای اخلاقی متعالی»[۲۹۴] هدایت می‌کند که نه تنها از سایر ارزش‌ها به‌طور غیرقابل مقایسه‌ای مهم‌ترند، بلکه نقطه‌نظرهایی را فراهم می‌آورند که از آن‌ها این خیرها و خوبی‌ها سنجیده، قضاوت و تصمیم‌گیری می‌شوند. مثالی مناسب از این خیرهای اخلاقی متعالی، ایده‌ی عدالت جهانی و/یا نیک‌خواهی است که فراتر از تمام نظام‌های اجتماعی قرار می‌گیرند. با این حال، حتی مفهوم عدالت جهانی، به‌عنوان مثال، با ابهامات فراوانی روبرو است، زیرا این مفهوم در دیدگاه‌های مختلف به چیزهای متفاوتی اشاره دارد .ماریون یانگ استدلال می‌کند که عدالت «در ذات و طبیعت خود» یک مفهوم محدود است که همواره به‌عنوان افق اخلاقی در تعاملات سیاسی در نظر گرفته می‌شود.[۲۹۵] در واقع، هرکدام از ما برای بیان منافع یا ترجیحات خود از مفاهیمی استفاده می‌کنیم که هدفشان این است که دیگران را قانع کنند که این ترجیحات با عدالت در آن موقعیت خاص سازگار هستند. برای مثال، عدالت ممکن است از منظر توزیع یا توزیع مجدد کالاهای اجتماعی (دیدگاه راولز(، یا حذف موانع فرهنگی به‌منظور دستیابی به برابری (عدالت اجتماعی در دیدگاه نانسی فریزر)، یا حتی به‌عنوان فرزند شناسایی تفاوت‌ها (شناسایی به‌عنوان عدالت) در نظر گرفته شود.

Hermeneutics and the Politics of Difference," *Radical Philosophy* 8 (Autumn 1994): 19-27.

[293] Taylor, "Responsibility for Self," p. 299.

[294] Hypergoods

[295] Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 29-30.

بنابراین، مفهوم عدالت، به‌عنوان نمونه‌ای از ه خیرهای اخلاقی متعالی، خود به درک ما از آن وابسته است. برای جلوگیری از سردرگمی در مورد وضعیت تناقض‌امیز آن، پیشنهاد می‌شود که خیرهای اخلاقی متعالی را برپایه موضوعاتی رتبه‌بندی کنیم که احساس کرامت و زندگی عمیق ما را به ما می‌دهند، برخلاف شخصیت خودشفته‌ای که اهمیت قاعده‌مند زندگی با کرامت را نادیده می‌گیرد.[۲۹۶] به این ترتیب، ارزیابی اخلاقی ما باید از یک دیدگاه متعالی‌تر در مورد زندگی خوب پیروی کند که به ما این امکان را می‌دهد که کارهای خوب انجام دهیم و خودمان را در مسیر خوبی بودن قرار دهیم؛ یک خیر و نیکی بنیادین که ما را به سمت آن نزدیک‌تر می‌کند، برای شناخت آن، برای دوست داشتن آن و برای زندگی کردن به‌منظور آن. خیرهای بنیادین[۲۹۷] بیشتر از آن‌که فقط محتوای نظریه اخلاقی را تعریف کند، به ما این امکان را می‌دهد که خوب باشیم. بنابراین، دوست داشتن آن بخشی از آن چیزی است که به معنای انسان بودن خوب است. اکنون این بخش از محتوای نظریه اخلاقی است که شامل دستوراتی است نه تنها برای عمل در روش‌های خاص و نمایش ویژگی‌های اخلاقی معین، بلکه برای دوست داشتن آنچه که خوب است.[۲۹۸]

با این حال، ما نمی‌دانیم چگونه هویت‌های فرهنگی مختلف، به‌ویژه در مواقعی که زمینه مشترک معنایی وجود ندارد، ممکن است همان ارزش را تحسین کنند. برای روشن‌تر شدن این سوال، ذکر یک مثال از تیلور مفید است. تیلور به نمونه‌ای از آیات شیطانی سلمان رشدی اشاره می‌کند و این سوال را مطرح می‌کند که آیا مفهوم غربی «خیرهای بنیادین» با دیدگاه اسلامی در مورد بالاترین خوبی هم‌خوانی دارد یا خیر. در اینجا، موضوع مناقشه این نیست که دو فرهنگ مختلف دیدگاه مشترکی ندارند؛ همچنین مسئله این نیست که جوامع غربی به گروه‌های فرهنگی مختلف اجازه می‌دهند که در یک چارچوب دموکراتیک زندگی کنند. بلکه، نکته اصلی مناقشه به‌گفته‌ی تیلور، این است که ارزش گروه‌های فرهنگی مختلف به رسمیت شناخته نمی‌شود و ارزش برابر فرهنگ‌های آن‌ها نادیده گرفته می‌شود.[۲۹۹] ممکن است هر دو طرف این مناقشه از نظر کیفیت کرامت انسانی و مفهوم وابسته به آن، یعنی آزادی بیان، دیدگاه مشابهی داشته باشند، اما این مفهوم را در دو افق بنیادی و متفاوت از بیان می‌فهمند. برای جلوگیری از این‌گونه برخوردها، باید دیدگاهی از زندگی خوب تعریف شود که به تعدد ارزش‌های اخلاقی مختلف و خیرهای اجتماعی مختلف اذعان داشته باشد. این دیدگاه باید مبنای واکنش‌های اخلاقی، تمایلات و آرزوهای گروه‌های فرهنگی مختلف قرار گیرد.[۳۰۰] برای این منظور، این بیان باید بر مبنای زمینه‌های تاریخی، افق‌های معنایی و زمینه‌های

---

[296] Taylor, *Sources of the Self*, p. 28.

[297] Constitutive goods.

[298] Taylor, *Sources of the Self*, p. 93.

[299] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 250.

[300] Peter McCormick, "Understanding Modernity," *Eleutheria*, 2, no.1 (Spring 1989): 13.

زبانی باشد که هویت آن گروه خاص را شکل می‌دهند. در واقع، منابع دو فرهنگ باید به یکدیگر نزدیک‌تر شوند و در ایده‌آل، ترکیب شوند.[۳۰۱]

«اخلاق روشن بیان‌گرایی»[۳۰۲] ما را به بحثی در مورد شناسایی به‌عنوان عدالت هدایت می‌کند که به موجب آن استدلال می‌شود که اگر انواع مختلفی از خیرهای اخلاقی وجود دارد، باید ارزیابی‌ها و بیان‌های مختلفی از این خیرها نیز وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، وقتی که فرهنگ‌ها و جوامع متفاوتی وجود دارند که هر کدام تعاریف خاصی از «خوبی» دارند، باید حق داشته باشند که این تفاوت‌های درک آنها از خوبی به‌طور رسمی شناخته شوند. این استدلال ما را متقاعد می‌کند که باید تمایز گروه‌های فرهنگی مختلف را به‌عنوان حقوق آن‌ها به رسمیت بشناسیم، چرا که هر گروه فرهنگی مسیر خاص خود را برای دستیابی به یک زندگی خوب دنبال می‌کند. این تفاوت‌ها باید نه تنها به رسمیت شناخته شوند، بلکه از آن‌ها باید حمایت کرد، زیرا هر گروه فرهنگی، به‌طور جداگانه، حق دارد که ارزش‌های خود را دنبال کند. با این حال، اگر ما مفهوم خود را از خوبی یا ارزش‌های اخلاقی را بالاتر از دیگر مفاهیم مشابه قرار دهیم و آن را تنها معیار درست بدانیم، عملاً حق و آزادی گروه‌هایی که دیدگاه‌های متفاوت دارند را انکار کرده‌ایم.[۳۰۳] زیرا این تمایل به برتر دانستن مفاهیم اخلاقی ما نسبت به دیگران، درحقیقت، هویت آنها را انکار می‌کند. به عبارت ساده‌تر، انکار یا محرومیت از شناسایی کسانی که مفهوم متفاوتی از «خوبی» دارند، می‌تواند منجر به شکل‌گیری ساختارهای اجتماعی ناعادلانه شود که در آن حقوق این گروه‌ها نادیده گرفته می‌شود. به این ترتیب، برای جلوگیری از ناعادلانه بودن، باید به تمامی تعاریف مختلف از خوبی توجه کرده و آن‌ها را به‌طور برابر و شفاف به رسمیت بشناسیم.

براساس این تفسیر از ارزیابی قوی، می‌توانیم توجیهی بیشتر برای ایده شناسایی به‌عنوان عدالت ارائه دهیم. آنچه در پیشبرد این ایده ضروری است، شناخت عمومی از ارزش برابر فرهنگ‌های دیگر است. اگر چنین شناسایی وجود نداشته باشد، هویت‌های فرهنگی مختلف از پیگیری مسیر اصلی خود برای رسیدن به زندگی خوب محروم خواهند شد. ناتوانی از شناسایی عمومی دیگران و ارزش‌های فرهنگی آن‌ها قطعا آسیب وارد خواهد کرد و به طرد و سرکوب منجر می‌شود. در این راستا، شناسایی تفاوت‌ها به یک چارچوب فکری برای شناسایی هویت‌های فرهنگی مختلف به‌عنوان عدالت تبدیل می‌شود. شناسایی به‌منزله عدالت به سوالاتی پاسخ می‌دهد که چگونه می‌توان به کسانی که به دلیل تفاوت هویتی‌شان از میدان دید خارج شده‌اند، عدالت رساند و چگونه می‌توان آن‌ها را بدون انتزاع از تفاوت‌هایی که دارند در جامعه ادغام کرد. این سوال ما را به تحلیل دقیق‌تر نظریه «شناسایی به‌منزله عدالت» و کاوش در استعدادهای آن برای رویکردی چندفرهنگی به عدالت ترغیب می‌کند.

---

[301] Taylor, *Sources of the Self*, p. 96.
[302] Ethics of articulacy
[303] Taylor, *Sources of the Self*, pp. 106 and 394-95.

شناسایی و چندفرهنگ‌گرایی

چندفرهنگ‌گرایی معاصر یک نظریه است که به دو دغدغه مهم در دنیای امروز که به سمت جهانی‌شدن و تکثر عمیق پیش می‌رود، پاسخ می‌دهد. اولین دغدغه این است که جوامع مختلف ممکن است با مشکلاتی در زمینه تقسیمات اجتماعی و سیاسی روبه‌رو شوند که می‌تواند منجر به افزایش تنش‌ها و درگیری‌های مدنی شود. این درگیری‌ها معمولاً ناشی از بی‌اعتمادی متقابل و عدم شناسایی و پذیرش تفاوت‌ها در جوامع چند قومیتی و چندفرهنگی است. به عبارت دیگر، وقتی گروه‌های مختلف قومی و فرهنگی در یک جامعه زندگی می‌کنند، ممکن است با چالش‌هایی در برقراری ارتباط و تفاهم روبه‌رو شوند که باعث ایجاد تنش و حتی خشونت می‌شود. در کشورهایی مانند کانادا که پایه‌های عدالت اجتماعی – مانند ملی‌گرایی مدنی، حقوق بشر، دو زبان‌گرایی و آزادی مهاجرت – به‌طور عمیق در فرهنگ سیاسی ریشه دوانده، چندفرهنگ‌گرایی به یک استراتژی ملی تبدیل شده است که دولت از آن حمایت می‌کند.[۳۰۴] در اینجا، روحیه لیبرال-اجتماعی که در فرهنگ سیاسی کانادا وجود دارد و بر اهمیت تنوع تأکید می‌کند، نقش زیادی در شکل‌گیری و پشتیبانی از این استراتژی ایفا کرده است. جورج گرانت در کتاب *افسوسی برای یک ملت* استدلال را بکار می‌برد که برای درک فرهنگ سیاسی کانادا مفید است. برطبق این استدلال، اینگونه فرهنگ‌ها تحت تأثیر یک روحیه اجتماعی هستند که ریشه در محافظه‌کاری بریتانیایی دارد.[۳۰۵] این روحیه، دولت را به‌عنوان نهادی می‌بیند که باید برای خیر عمومی عمل کند و به همین دلیل در مقابل فردگرایی قرار می‌گیرد. در این دیدگاه، جامعه به‌جای اینکه مجموعه‌ای از افراد مستقل و جدا از هم باشد، یک گروه متنوع از مردم است که در یک شبکه پیچیده از روابط متقابل با یکدیگر درگیرند. بنابراین، این تنوع باید در نظر گرفته شود تا جامعه‌ای سالم و پایدار داشته باشیم.

اگرچه چارلز تیلور با نظر گرانت درباره اهمیت جمع‌گرایی و ارزش دادن به تنوع موافق است، اما او که در سمت چپ طیف سیاسی کانادا قرار دارد،[۳۰۶] معتقد است که ترتیبات قانونی کشور باید به گونه‌ای باشد که «تنوع عمیق» را که مانع تکه‌تکه شدن سیاسی کانادا می‌شود، به‌طور مؤثر مدیریت کنند. منظور از «تنوع عمیق» این است که در جوامع مختلف، راه‌های مختلفی برای تعلق به یک گروه یا فرهنگ وجود دارد و این تنوع باید به‌طور رسمی توسط نهادها به رسمیت شناخته و پذیرفته شود. برای رسیدن به این هدف، تیلور پیشنهاد

---

[304] Charles S. Ungerleider, “Immigration, Multiculturalism, and Citizenship: the Development of Canadian Social Justice Infrastructure,” in *Identity and Belonging: Rethinking Race and Ethnicity in Canadian Society,* Sean P. Hier and B. Singh Bolaria (Toronto: Canadian Scholars Press, 2006), pp. 201-216.

[305] George Grant, *Lament for a Nation* (McGill-Queen’s University Press, 2000).

[306] I contend this because of Taylor’s early interest in Hegel and a kind of Marxism. His leftist tendency is also seen in his deep engagement with the NDP. Amelie Rorty also believes that Taylor’s defense of multiculturalism has roots in the Hegelian tradition. See: Amelie Rorty, “The Hidden Politics of Cultural Identification,” *Political Theory* 22, no. 1 (1994): 163.

می‌کند که سیاست‌های شناخت و چندفرهنگ‌گرایی باید به‌عنوان روشی صحیح و عادلانه برای مواجهه با این تنوع عمیق به کار گرفته شوند.[۳۰۷] این رویکرد به جوامع کمک می‌کند که تفاوت‌های فرهنگی را نه تنها بپذیرند، بلکه از آن به‌عنوان یک منبع غنی برای تقویت انسجام اجتماعی و رشد فرهنگی بهره‌برداری کنند.

این موضوع ما را به دومین دغدغه فلسفی در خصوص تنوع و چگونگی پاسخگویی به آن هدایت می‌کند. ایده‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که ما به عنوان انسان‌ها، حس تعلق به یک جهان مشترک داریم، اما همزمان معتقدیم که در این جهان، جوامع فرهنگی متنوع و دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به جهان وجود دارد. ایده چندفرهنگ‌گرایی از تفاوت‌های مردم در احساس تعلق به فرهنگ‌های مختلف و نحوه دستیابی به زندگی تحقق‌یافته خود نشأت می‌گیرد. از آنجا که جهان به طور فزاینده‌ای چندفرهنگ‌گرا می‌شود و به‌طور کلی در حال تغییر است، می‌توانیم این تغییرات را بهتر درک کنیم اگر تلاش کنیم بفهمیم که این تحولات چگونه بر حس هویت و زندگی شایسته ما تأثیر می‌گذارند. اهمیت شناسایی تفاوت‌ها دقیقاً در این است که به ما کمک می‌کند تأثیر تغییرات مداوم بر هویت فردی‌مان را درک کنیم. اما مسئله اصلی این است که ما هویت‌های متفاوتی داریم و هر یک از ما به شیوه‌ای متفاوت و با ظرفیت و استعدادهای مختلف ارزش‌ها و مفاهیم اخلاقی در حال تغییر را درک کرده و بیان می‌کنیم. به این ترتیب، بیان این ارزش‌ها، دامنه‌ای وسیع از «خیرها» یا مفاهیم اخلاقی را به نمایش می‌گذارد که مردم به آن‌ها پایبند هستند. با این حال، به دلیل همین ظرفیت‌های متفاوت، هر فرد ممکن است به شکلی متفاوت تصورات خود از خوبی و زندگی خوب را انتخاب کند. بنابراین، از آنجا که همه افراد این ظرفیت مشابه را دارند، اصل برابری به امری ضروری تبدیل می‌شود تا تفاوت‌های فردی در مسیر هویت و زندگی تحقق‌یافته به رسمیت شناخته شود.[۳۰۸]

این روند در جوامعی مانند کانادا که به سطح بالاتری از آگاهی و توجه به حقوق فرهنگی دست یافته‌اند، به روشنی قابل مشاهده است. در این جوامع، اراده سیاسی و فرهنگی برای جایگزینی دینامیک‌های قبلی حاشیه‌سازی و سکوت با «تصور فراگیرتری از شهروندی» وجود دارد که هویت‌های مختلف را به رسمیت می‌شناسد (و نه سرکوب می‌کند) و تفاوت‌ها را دربر می‌گیرد (و نه طرد می‌کند). از آنجا که در این دیدگاه، اصل برابری فردی

---

[307] Charles Taylor, “Shared and Divergent Values,” in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Charles Taylor and Guy Laforest ed. (McGill-Queen’s University Press, 1994), pp. 181-184. For secondary readings see: Mark Redhead, “The Politics of Deep Diversity,” in Mark Redhead, Charles *Taylor, Thinking and Living Deep Diversity* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002), pp. 45-82; Beth J. Singer, “Deep Diversity: Charles Taylor and the Politics of Federalism,” in Beth. J. Singer, *Pragmatism, Rights, and Democracy* (Fordham University Press, 1999), pp. 108-120; Smith, *Charles Taylor: Meaning, Morals, and Modernity*, op. cit., pp. 172-198.

[308] Taylor, *Sources of the Self*, p. 26.

و توجیه‌پذیری برابری تفاوت‌های فردی به‌طور درهم‌تنیده با یکدیگر هستند، نادیده گرفتن هویت‌های مختلف افراد و حس متفاوت تعلق آن‌ها ممکن است منجر به تکه‌تکه شدن اجتماعی-سیاسی شود.[۳۰۹] در این زمینه، تبیین تیلور از شناخت و چندفرهنگ‌گرایی می‌تواند به روشن‌تر شدن این دغدغه فلسفی کمک کند، زیرا نه تنها علل بالقوه تکه‌تکه شدن را توضیح می‌دهد، بلکه راه‌حل‌هایی برنامه‌ریزی‌شده برای آن ارائه می‌دهد. علاوه بر این، چندفرهنگ‌گرایی با شرایط یک دنیای پسا-مادیستی سازگار است، زمانی که اولویت‌هایی چون نیاز به تعلق، ابراز خود، تحقق شخصی و هویت اصیل نقش بیشتری در زندگی روزمره ایفا می‌کنند تا نیازهای مادی.[۳۱۰]

بی‌تردید، چندفرهنگ‌گرایی به‌عنوان یک واکنش به تفاوت‌های هویتی و تعلقات فرهنگی، به نحوه تعامل و برخورد با این تفاوت‌ها در جوامع چندفرهنگی می‌پردازد. این رویکرد بر اهمیت «بازشناختن» سرمایه فرهنگی در شکل‌گیری هویت و فرآیند اجتماعی‌سازی تأکید دارد. همان‌طور که هومی بابها، نظریه‌پرداز چندفرهنگ‌گرایی، اشاره می‌کند، این نظریه از آزادی فرد برای انتخاب تعلقات فرهنگی خود، حق تشکیل یا حفظ فرهنگ‌های متفاوت، و حتی حق مخالفت با آن‌ها از طریق حق زندگی، حمایت می‌کند. در این راستا، چندفرهنگ‌گرایی به‌عنوان راهی برای تحقق یک «زندگی خوب» مشترک در نظر گرفته می‌شود که در آن باید گزینه‌ها و انتخاب‌های فرهنگی و هویتی متنوع در جوامع فرهنگی مختلف شناسایی و به رسمیت شناخته شود.[۳۱۱] برای دستیابی به این هدف، ضروری است که همپرسگی، گشودگی و شناخت متقابل فراتر از صرف تحمل و احترام به‌منظور ایجاد فضایی برای پذیرش و مقابله با «ناهم‌خوانی‌های اخلاقی» در مرزهای مشترک یک «ما» گسترش یابد.

چندفرهنگ‌گرایی نه تنها به‌عنوان یک ابزار توصیفی برای نشان دادن تنوع فرهنگی عمل می‌کند، بلکه به‌عنوان یک فلسفه برنامه‌ای، سیاست‌های خاصی را برای مدیریت تنوع در جوامع تجزیه‌شده پیشنهاد می‌دهد. در این راستا، سیاست‌های شناختی در مرکز تفکر چندفرهنگ‌گرایی قرار دارند تا نیازهای آشتی‌بخش جوامع فرهنگی متنوع را برآورده کنند و مبارزه برای به رسمیت شناختن تفاوت‌ها را هدایت نمایند. این دو مفهوم به‌هم‌پیوسته، یعنی شناخت و چندفرهنگ‌گرایی، نقش کلیدی در فرآیند شکل‌گیری و ادغام اجتماعی ایفا می‌کنند. به‌عبارت‌دیگر، هنگامی‌که این دو در تعادل باشند، یک موزاییک فرهنگی شکل می‌گیرد که

---

[309] Will Kymlicka, “Multiculturalism,” in Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 327.

[310] Neil Nevitte, *The Decline of Difference: Canadian Value Change in Cross-National Perspective* (Peterborough, Ontario: Broadview Press, 1996), p. 28. Also see: Neil Nevitte, “Value Change and Reorientation in Citizen-State Relations,” in *Value Change and Governance in Canada* (Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2002), pp. 3-36.

[311] Homi Bhabha, “On Cultural Respect, “in *Multiculturalism in Contemporary Societies: Perspectives on Difference and Transdifference*, Helmbrecht Breinig, *Jürgen* Gebhardt, abd Klaus *Lösch* ed., (Universität *Erlangen-Nürnberg*, 2002), p. 56.

زمینه‌ای مشترک برای همپرسگی و رسیدن به وحدت در عین حفظ تنوع فراهم می‌آورد. این تعادل به‌ویژه زمانی مشهود است که چنین زمینه‌ای به‌عنوان یک نشان هویتی در محیط فرهنگی وسیع‌تر عمل کند و خود را به‌عنوان قطب وفاداری برای تمامی شهروندان معرفی نماید. در این فرآیند، «حفظ وحدت در حالی که تفاوت‌ها محترم شمرده می‌شود»، اصل اساسی است.[۳۱۲]

در این زمینه، چهره‌های برجسته‌ای مانند چارلز تیلور به‌خوبی به اهمیت این تعادل واقف هستند. او بر این باور است که پتانسیل‌های انسانی ما این امکان را به ما می‌دهد تا منابع هویتی خود را در پس‌زمینه‌مان پیدا کنیم، آن‌ها را در قالب صداهایی قابل شناسایی بیان کرده و در یک بستر اجتماعی آن‌ها را شکل دهیم. به‌عبارت‌دیگر، ویژگی‌های فرهنگی هویت ما از طریق تعامل و همپرسگی با دیگران و در زمینه‌هایی که از نظر مشترک به یک زندگی خوب اعتقاد دارند، شکل می‌گیرد. به این ترتیب، «درک ما از چیزهای خوب در زندگی می‌تواند از طریق لذت بردن از آن‌ها در کنار افرادی که دوست داریم، تغییر کند»،[۳۱۳] و بنابراین، شناخت متقابل هویت‌های فرهنگی باید در مرکز سیاست‌های چندفرهنگ‌گرایی قرار گیرد تا تعاملات اجتماعی مبتنی بر تفاهم و احترام متقابل را تقویت کند.

چندفرهنگ‌گرایی، به شکلی که نظریه‌پردازان شناسایی آن را تفسیر می‌کنند، با هر دو مدل پلورالیسم فرهنگی و همچنین مدل مبتنی براستعاره «کوره ذوب فرهنگی» که برای برخورد با مسئله تنوع به کار می‌رود، متفاوت است. در مدل «کوره ذوب فرهنگی» تمام ملیت‌ها، اقوام و فرهنگ‌ها در فرهنگ اصلی حاکم و قدرتمند ذوب شده و دوباره شکل می‌گیرند. همانطور که در استراتژی‌های فرهنگی ایالات متحده مشاهده می‌شود، اگر کسی بخواهد در بدنه سیاسی ادغام شود، «کوره ذوب فرهنگی» آزمون نهایی را خواهد گذراند. تنها به این طریق است که «فرزندان من فرزندان شما خواهند بود و سرزمین شما سرزمین من خواهد بود زیرا عرق و خون من بنیان‌های آمریکا را در فردا می‌سازد».[۳۱٤] این مدل همچنین با پلورالیسم لیبرال که در آن تفاوت‌ها تنها تحمل می‌شوند، تفاوت دارد. در پلورالیسم لیبرال، تحمل اغلب یک‌جانبه است و به معنای تأیید عمومی و درگیری مؤثر دیگران مختلف در ساختار سیاسی نیست. این رویکرد بیشتر به معنای تسلیم در برابر نارضایتی اجتماعی و تکیه بر خودداری است. به عبارت دیگر، این یعنی پذیرش ارزش‌ها و معانی فرهنگی مختلف تنها در صورتی که با دیدگاه‌های لیبرالیسم سازگار باشد. به این معنی که «آنچه که ایجاد

---

[312] Alain G. Gagnon, "Problems and Limits of Multiculturalism: A View from Quebec," in *Multiculturalism in Contemporary Societies*, p. 128.

[313] Taylor, *The Ethics of Authenticity*, pp. 17-19.

[314] Israel Zangwill, *The Melting-Pot* (Biblio Bazaar, 2008), p. 151. Also see: Tamar Jacoby,ed., Reinventing the Melting Pot: The New Immigrants and What It Means To Be American (New York: Basic Books, 2004); and C. Hirschman, "America's Melting Pot Policy Reconsidered," *Annual Review of Sociology* 9 (1983): 397-423.

می‌شود قرار است به‌طور جهانی یکسان باشد، یک مجموعه حقوق و مصونیت‌های مشابه».[۳۱۵] تیلور در این زمینه استدلال می‌کند که این رویکرد به تفاوت‌های فرهنگی به درستی عدالت را برای تفاوت‌های فرهنگی فراهم نمی‌آورد زیرا هویت شهروندی را تنها تا جایی به رسمیت می‌شناسد که تحت تأثیر وفاداری به منشور حقوق و آزادی‌ها قرار گیرد.[۳۱۶] پلورالیسم‌ای که به این شیوه تأمین می‌شود، «تنوع سطح اول» است و بسیار دور از «تنوع عمیق» است. او ادامه می‌دهد که حس تعلق با این نوع پلورالیسم به‌درستی تأمین نمی‌شود. مدلی که در اینجا برای شهروندی از «تنوع سطح اول» شکل می‌گیرد، «باید یکنواخت باشد، وگرنه مردم هیچ حس تعلقی به همان ملت نخواهند داشت».

در مقابل «پلورالیسم سطح اول» و مدل «کوره ذوب فرهنگی»، چندفرهنگ‌گرایی کشوری برای همه می‌سازد بدون اینکه احساس به سکوت کشیده‌شدن یا طردشدگی را در مردم ایجاد کند. «تنوع عمیق» از طریق چندفرهنگ‌گرایی، برمبنای شناسایی است و ما را مجبور می‌کند تا تفاوت‌هایی را که نادیده گرفته شده و از آن‌ها چشم‌پوشی شده است، در نظر بگیریم. برای توجیه بیشتر اهمیت شناخت تفاوت‌ها در چندفرهنگ‌گرایی، نیاز داریم که به اصل برابری بپردازیم. از آنجا که این اصل پر از محکومیت تبعیض و پایین آوردن مردم به‌عنوان شهروندان درجه‌دوم است، باید به‌عنوان مبنای شناخت و چندفرهنگ‌گرایی در نظر گرفته شود. این بدین معنا است که ما به آنچه که به‌طور جهانی وجود دارد – هر کسی هویت دارد – از طریق شناسایی آنچه که مختص هر فرد است، اعتراف می‌کنیم. «این تقاضای جهانی، موجب شناخت خاصیت‌های هر فرد می‌شود».[۳۱۷] نکته در این استدلال این است که شناخت خاص بودن به‌عنوان ویژگی‌ای انکارناپذیر از هویت، به ما اجازه می‌دهد خود را در قالب تعلق به جامعه درک کنیم. این شناخت، تقاضای قوی برای به رسمیت شناختن تنوع عمیق را به همراه دارد و به تبع آن، یک گفتمان جامع‌تر اجتماعی را می‌طلبد. سیاست‌های شناخت و چندفرهنگ‌گرایی، بنابراین، امکان دست‌یابی به یک حس درست از هویت را فراهم می‌آورد که در احساس زندگی معنادار برای فرد ضروری است:

> یک راه خاص برای انسان بودن وجود دارد که راه من است. من به این فراخوانده شده‌ام که زندگی‌ام را به این شکل زندگی کنم، نه به تقلید از زندگی کسی دیگر. اما این مفهوم به اهمیت بیشتری برای وفادار بودن به خودم می‌دهد. اگر وفادار نباشم، هدف زندگی‌ام را از دست می‌دهم؛ آنچه که انسان بودن برای من است را از دست می‌دهم.[۳۱۸]

با این حال، فرهنگ یک مفهوم مورد مناقشه است و ممکن است به‌طور نادرست تفسیر شود. بنابراین، باید در شناسایی تعلقات فرهنگی و به‌ویژه شیوه‌های آن دقیق باشیم. آیا باید سنت‌های فرهنگی که رفتارهای غیرانسانی مانند تحقیر زنان را ترویج می‌دهند، به‌طور کلی

[315] Taylor, “The Politics of Recognition,” p. 233.
[316] Charles Taylor, “Shared and Divergent Values,” p. 182.
[317] Taylor, “The Politics of Recognition,” p. 234.
[318] Ibid., p. 228.

یا به‌ویژه شیوه‌های وحشیانه ختنه زنان در برخی جوامع شمال آفریقا را که در دموکراسی‌های لیبرال زندگی می‌کنند، به رسمیت بشناسیم؟ این پرسش ما را وادار می‌کند تا روشن کنیم که مبنای فرهنگی سیاست‌های شناخت چه معنایی دارد: تفاوت فرهنگی یا خود فرهنگ؟[۳۱۹] در این زمینه چهار دیدگاه مورد بحث قرار می‌گیرد.

اولین دیدگاه این است که چندفرهنگ‌گرایی نه مقایسه‌ای است میان گروه‌های مختلف که دارای فرهنگ‌های منطقه‌ای، حرفه‌ای یا سازمانی هستند، و نه بر نگرش‌ها و رویه‌های فردی مبتنی است. بلکه، این نظریه براساس زمینه فرهنگی-قومی فرد استوار است. از این منظر، می‌بایست استدلال کرد که چندفرهنگ‌گرایی به گروه‌های فرهنگی اشاره دارد که اعضای آن‌ها، به‌عنوان مثال، ایرانی-کانادایی‌ها، ایتالیایی-کانادایی‌ها یا عرب-کانادایی‌ها هستند. بنابراین، سنت‌های فرهنگی‌ای که مخالف اصول جهانشمول بشریت هستند، باید از شناسایی و چارچوب چندفرهنگ‌گرایی خارج شوند. مسئله‌ای که در این زمینه مطرح است این است که این سنت‌های فرهنگی در واقع تنها برخی رفتارهای بی‌ریشه میان گروهی از مردم هستند که هیچ ارتباط فرهنگی-قومی با وابستگی‌های گروهی ندارند.

دومین دیدگاه که برپایه بنیادهای فرهنگی سیاست‌های شناسایی بنا شده، به موضوع نسبی‌گرایی و خودانگاشتی (ذهن‌گرایانه) مربوط می‌شود. تیلور تفسیرهای ذهن‌گرایانه را رد می‌کند، زیرا معتقد است که این تفسیرها تحقیرآمیز هستند و نه اینکه نشانی از احترام داشته باشند. او استدلال می‌کند که نسبی‌گرایی و ذهن‌گرایی نگرش‌هایی عقیم و حتی مخرب هستند.[۳۲۰] استدلال او از این ایده ناشی می‌شود که ما لزوماً نیاز نداریم چندفرهنگ‌گرایی را با رد جهان‌شمول‌گرایی و عقل‌گرایی مرتبط کنیم، چرا که چندفرهنگ‌گرایی به معنای رد بنیان‌های دموکراتیک جامعه نیست. این بدان معنا نیست که ارزش‌های دموکراتیک را به نسبی‌گرایی شیوه‌های فرهنگی یک گروه خاص تقلیل دهیم، چرا که چندفرهنگ‌گرایی اساساً بر عقل‌گرایی جوامع مدرن استوار است. بنابراین، اشتباه است که مانند ختنه زنان را به‌عنوان مثال‌هایی از شناسایی فرهنگی در نظر بگیریم. ما هیچ تقاضای فرهنگی را به‌عنوان تقاضای ضروری برای شناسایی انتخاب نمی‌کنیم، بلکه باید آن را با توجه به نقش اساسی‌اش در حفظ هویت فرهنگی در نظر بگیریم.

دیدگاه سوم در مورد چندفرهنگ‌گرایی با اشاره به مفهوم «همجوشی افق‌ها» در فلسفه گادامر توجیه می‌شود. این مفهوم به دستیابی به درک فرهنگ‌های مختلف از طریق قدردانی از مشارکت‌های منحصر به‌فرد آن‌ها در شکل‌گیری اجتماعی و انسانی‌سازی روابط اجتماعی اشاره دارد. از نظر گادامر، از طریق این فرایند، ما واژگان جدیدی می‌آموزیم که به ما کمک

[319] See Fran P. Hosken, "Female Genital Mutilation Strategies for Eradication," paper presented at The First International Symposium on Circumcision, Anaheim, California, March 1-2, 1989.

[320] Charles Taylor, "The Dynamics of Democratic Exclusion," *Journal of Democracy* 9, no. 4 (October 1998): 155.

می‌کنند تا گروه‌های فرهنگی مختلف را مقایسه کنیم و از این طریق خودمان را از این مطالعه دگرگون می‌کنیم. سیاست‌های شناسایی ایجاب می‌کند که ما به افق نهایی نزدیک شویم تا از آنجا ارزش‌های فرهنگی نسبی دیگر فرهنگ‌ها آشکار شود. «این به معنای گسستن از توهمی است که هنوز برای بسیاری از چندفرهنگ‌گرایان و حتی مخالفان سرسخت آنها وجود دارد».[۳۲۱] بنابراین، شناسایی فرهنگی باید به همجوشی افق‌ها توجه داشته باشد. نمونه‌ای از این همجوشی افق‌ها، به تقاضاهای مرتبط با روابط اجتماعی برمی‌گردد. مطالعه گروه‌های فرهنگی نیازهایی را که با روابط اجتماعی در ارتباط است، چه در سطح خصوصی و چه عمومی، آشکار می‌سازد و این تقاضاها حامل ارزش‌های اجتماعی‌اند و برای حفظ هویت گروه‌های فرهنگی اهمیت دارند.

دیدگاه چهارم در مورد مبنای فرهنگی چندفرهنگ‌گرایی به برخی دیدگاه‌های سیاسی مربوط می‌شود. سیاست‌های شناسایی برای مقابله با تکه‌تکه شدن اجتماعی و سیاسی طراحی شده‌اند. در دوران آشوب‌های سیاسی و افزایش تقاضا برای تمایزات نژادی، جنسیتی، فرهنگی و دینی، سیاست‌های شناسایی باید هویت‌های فرهنگی را تقویت و حفظ کنند. این سیاست‌ها باید از تخلفات علیه آرمان اصالت جلوگیری کنند، اعم از هم‌سان‌سازی، دیگ آب جوش یا ملی‌گرایی‌های غیرمدنی، تا از تجزیه و تکه‌تکه شدن جلوگیری کنند و به‌جای آن اتحاد ملی را تقویت کنند. بنابراین منطق آن در تقاضاهای فرهنگی-اتنیکی است که به‌عنوان روشی برای تشویق حس تعلق به حاکمیت مردم‌سالار به‌جای ترویج اهداف فرقه‌ای و جدایی‌طلبانه عمل می‌کند. از سوی دیگر، این سیاست‌ها باید هرگونه تبعیض را رد کنند و در عین حال به نقض حقوق بشر و ارزش‌های اجتماعی چالش بکشند. به گفته تیلور، ما باید به فرهنگ‌ها اجازه دهیم که:

> ...از خود دفاع کنند، در چارچوب‌های معقول. اما تقاضای دیگری که در اینجا مطرح می‌کنیم این است که همه ما ارزش برابر فرهنگ‌های مختلف را شناسایی کنیم؛ که نه تنها اجازه بدهیم این فرهنگ‌ها زنده بمانند، بلکه ارزش آن‌ها را نیز به رسمیت بشناسیم.[۳۲۲]

به‌عنوان یک نتیجه‌گیری کوتاه، نادیده گرفتن تفاوت‌ها می‌تواند به حاشیه راندن، طرد اجتماعی و سرکوب، و در نهایت بی‌عدالتی منجر شود. برای درمان این بی‌عدالتی‌ها، سیاست‌های شناسایی پیشنهاد می‌دهند که یک فرایند تعاملی از نوآفرینی ساختار اجتماعی و بازتعریف روابط اجتماعی با شناسایی هویت و تفاوت‌های فرهنگی وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، باید سیاست‌هایی ابداع شوند که مردم مختلف را نه به‌رغم تفاوت‌هایشان، بلکه به‌خاطر آن‌ها کنار هم بیاورند. چندفرهنگ‌گرایی سیاستی است که مردم را به‌هم پیوند می‌دهد، بدون اینکه آن‌ها را از تفاوت‌هایشان انتزاع کند و امکانات طرد و بی‌عدالتی را از میان برمی‌دارد. این سیاست به تنوع عمیق و نیاز به همزیستی ریشه‌دار می‌پردازد، فرآیندی که از

---

[321] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 256.
[322] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 250.

طریق آن ما یکدیگر را درک می‌کنیم و درباره یکدیگر می‌آموزیم؛ درکی که به رشد منتهی می‌شود.

نتیجه‌گیری

شناسایی مفهومی ساده به نظر می‌رسد، اما در بسیاری از جنبه‌های تجربه اجتماعی روزمره، به‌ویژه در حوزه‌هایی چون سیاست هویت، چندفرهنگ‌گرایی و مباحث اخیر پیرامون عدالت اجتماعی، اهمیت بسیار زیادی پیدا کرده است. این مفهوم به نوعی درخواست برای تأیید و تایید متقابل هویت فردی است؛ به عبارت دیگر، شناسایی به معنای درخواست برای به رسمیت شناختن موجودیت فردی و هویت انسان‌ها از سوی دیگران است. به همین دلیل، شناسایی نه تنها در قالب یک نیاز فردی، بلکه به‌عنوان شرطی اساسی برای شکل‌گیری و تعریف هویت انسانی به شمار می‌آید. این مفهوم همچنین به‌طور مستقیم با تایید آزادی و احترام به ارزش برابر دیگران مرتبط است، به‌گونه‌ای که شناسایی دیگران به عنوان انسان‌هایی برابر و ارزشمند، پایه‌گذار عدالت اجتماعی است. از این رو، شناسایی نه تنها به‌عنوان یک ارزش اساسی در نظریه عدالت مطرح است، بلکه ابزاری عملی برای تحقق آن نیز به شمار می‌آید؛ به عبارت دیگر، شناسایی به عنوان وسیله‌ای برای تحقق عدالت عمل می‌کند. در مقابل، نادرست شناختن یا حتی عدم شناخت ارزش و هویت دیگران، نشانگر وجود تبعیض اجتماعی و سرکوب است و به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین و دردناک‌ترین اشکال بی‌عدالتی شناخته می‌شود. در نهایت، شناسایی در کامل‌ترین معنای خود، هم به‌عنوان ابزاری اصیل برای بیان هویت فردی و انسانی است، و هم به‌عنوان وسیله‌ای برای رهایی از الگوهای تحقیر اجتماعی و اشکال پنهان سرکوب که در جوامع وجود دارند.

مهم‌ترین مسأله در بحث‌های معاصر درباره شناسایی، ظهور هویت‌ها و جنبش‌های اجتماعی است که به‌طور فزاینده‌ای تحت تأثیر فرآیند جهانی‌شدن قرار گرفته‌اند. در دنیای امروز که به سرعت در حال جهانی‌شدن است، مرزهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی که هویت‌ها را شکل می‌دهند، در حال تغییر و دگرگونی هستند. جهانی‌شدن موجب تحولات بنیادی در این مرزها و ساختارها می‌شود و این امر، ضرورت بازنگری و بازسازی روابط اجتماعی را به‌وجود می‌آورد. به این ترتیب، عبور از مرزهای فرهنگی و جمع شدن گروه‌های مختلف در یک دنیای بدون مرز اما به‌هم‌پیوسته، آسان‌تر از پیش می‌شود. این وضعیت جهانی‌شدن فرصتی ایجاد می‌کند تا صداهای متفاوت و متنوع شنیده شوند، به‌ویژه صداهایی که تا پیش از این در برابر فرهنگ غالب و همسان‌سازی جهانی به حاشیه رانده شده بودند. در این فضا، این صداها می‌توانند به چالش کشیده و مقاومت کنند و در برابر فرهنگ جهانی که تمایل به یکسان‌سازی دارد، مبارزه کنند. هدف آنها، نه تنها شناسایی تفاوت‌ها و احترام به تنوع فرهنگی است، بلکه ایجاد گفتمانی مشارکتی‌تر و مسلط در دنیای اجتماعی است. در واقع، در دنیای شبکه‌ای و جهانی‌شده، افراد و گروه‌های مختلف که پیش‌تر تحت فشار الگوهای هژمونیک و تحمیل‌شده اجتماعی قرار داشتند، اکنون آگاهی از خود پیدا می‌کنند و قادر به مقابله با فرهنگ غالب و عمل همسان‌سازی می‌شوند. این فرآیند، به آنها این امکان را می‌دهد که سرکوب و

طرد شدن خود را به چالش کشیده و اعتراض کنند. این نوع چالش و مقاومت، درک عمیق‌تری از وضعیت سرکوب‌شده و نادیده‌گرفته‌شده‌ی گروه‌های مختلف ایجاد می‌کند و آنها را ترغیب می‌کند تا برای شناسایی و به‌رسمیت‌شناختن هویت خود مبارزه کنند. این مبارزه برای شناسایی، به‌عنوان ابزاری برای کسب حقوق انسانی برابر در برابر روابط اجتماعی ناعادلانه عمل می‌کند. در این راستا، شناسایی به معنای تایید این حقیقت است که مردم ساکن در فرهنگ‌های مختلف، هر کدام مرکز ثقل و هویت منحصر به فرد خود را در درون خود دارند، همانطور که هرتر نیز تأکید کرده است.[323]

با این حال، تلاش برای شناسایی تفاوت‌ها ممکن است باعث دوقطبی شدن گفتمان اجتماعی شده و حتی نیروهای مقاومت و مخالفان آنها را در روابطی شبیه به جنگ در برابر یکدیگر قرار دهد. بی‌تمایلی به شناسایی ارزش برابر دیگران مختلف و تمایل نداشتن به پذیرش حقوق مشارکت‌پذیری آنها، این جنگ را تشدید می‌کند؛ و این امر اغراق‌آمیز نیست که در برخی موارد افراطی، دنیای جهانی‌شده به عرصه‌هایی از زندگی و مرگ در مورد حق شناسایی به عنوان تفاوت (چه به‌صورت فردی و چه به‌عنوان گروه) تبدیل شده است. این مبارزه در درجات مختلف، بین دو سوی مقابل در یک طیف وسیع رخ می‌دهد. از یک سو، بی‌توجهی یا تمایل به نادیده گرفتن هویت و تمایز فرهنگی دیگران مختلف وجود دارد، و از سوی دیگر، در انتهای دیگر این طیف، خواسته‌ای پرشور برای به‌رسمیت‌شناختن تفاوت‌ها مشاهده می‌شود. اگر بخواهیم این موضوع را از منظر فلسفی بررسی کنیم، یک سوی این مبارزه به برابری افراد آزاد از قید و بندهای اجتماعی اشاره دارد که تحت عنوان اخلاقیات مطرح شده است. در طرف دیگر، برابری تفاوت هویتی افراد مقید و گرفتار مطرح است که با زبان اخلاق اجتماعی بیان می‌شود. بنابراین، این مبارزه بر سر مفهوم هویت در زمینه‌های مختلف اجتماعی است که در آن هویت از طریق شناسایی تفاوت‌های نهادینه و فرهنگی میان افراد و گروه‌ها میانجی‌گری می‌شود.

تلاش بر سر مفهوم عدالت اجتماعی و علل شکل‌گیری دنیای زیستی ناعادلانه همچنان ادامه دارد. پرسش اصلی در این ارتباط این است که آیا یک دنیای عادلانه می‌تواند برپایه آرمان‌های توزیع یا بازتوزیع کالاها و خدمات مادی توضیح داده شود، یا اینکه رویکردهای دیگری برای عدالت وجود دارد. شناسایی، که به‌عنوان شرط پیش‌فرض برای تعیین هویت و به‌رسمیت شناختن ارزش برابر آن تعبیر شده است، به‌عنوان یک جایگزین جدید برای عدالت مطرح می‌شود. همان‌طور که در فصل‌های سوم و چهارم این پایان‌نامه توضیح داده شده است، عدم شناسایی یا نادرست شناسایی باعث آسیب می‌شود و باید به‌عنوان علت اصلی بی‌عدالتی تشخیص داده شود. به عبارت دیگر، شناسایی نه تنها راهی برای ساخت و شکل‌گیری هویت است، بلکه عاملی ضروری برای دستیابی به یک دنیای زیستی عادلانه است که در آن مشارکت تشویق می‌شود و به‌طور نهادینه‌ای چارچوب‌بندی می‌شود – همان‌طور که مبارزه برای شناسایی و تلاش برای آنچه که یک دنیای عادلانه را الهام می‌کند، توسط امواج جهانی‌شدن پیش‌برده شده است.

---

[323] Herder, *Yet another History of Philosophy*, p. 186.

در دنیای جهانی‌شده، این امکان فراهم می‌شود که شناسایی به‌عنوان عدالت مجدداً مورد بازنگری قرار گیرد. این به‌معنای دستیابی به یک دنیای عادلانه‌تر از طریق شناسایی تفاوت‌های فرهنگی و هویتی است به این دلیل که عدالت بازتوزیعی قطعا نیازمند تایید این است که چه کسانی حق بهره‌مندی از خیرهای اجتماعی را دارند. بر اساس این استدلال، تلاش برای عدالت به تحلیل زمینه‌هایی تبدیل می‌شود که در آن دیگران مختلف کم‌ارزش و سرکوب می‌شوند. این تفسیر از شناسایی به‌عنوان عدالت به روشن شدن نیازهای یک دنیای پسا-مادی کمک می‌کند، زمانی که عدالت به‌عنوان تأمین خیرهای مادی به رویکردی مبتنی بر شناسایی تغییر پیدا می‌کند، به‌عنوان نیاز حیاتی برای تأمین و شکل‌گیری هویت. در این نقطه‌ی عطف در تعیین دنیای زیستی عادلانه است که ایده شناسایی باید به‌طور ویژه بر الگوهای فرهنگی، قومی، جنسیتی، نژادی، مذهبی و زبانی طرد و بی‌عدالتی تمرکز کند.

جنبش‌های اجتماعی و هویتی که در دوران پس از جنگ سرد گسترش یافتند و به‌ویژه وقایع دردناکی مانند جنایات پاکسازی قومی در بالکان و رواندا، اهمیت تحلیل تفاوت هویتی و فلسفه‌ورزی در مورد آن را به توجه نظریه‌پردازان شناسایی جلب کرد. این حوادث همچنین ناکامی لیبرالیسم رویه‌ای اصلی در پاسخ به درخواست برای شناسایی را آشکار ساخت، که گاهی منجر به برخوردهای فرهنگی و هویتی شده است. در واقع، در واکنش به دیدگاه بیطرفانه لیبرالیسم رویه‌ای نسبت به تفاوت‌ها، نسخه‌های جدیدی از نظریه شناسایی وارد ادبیات جدید فلسفه اجتماعی و سیاسی شدند. علاوه بر این، همزمانی اوج جهانی‌شدن با فروپاشی نظم سیاسی دوران جنگ سرد از یک سو، و افزایش آگاهی از سرنوشت مشترک و احساسی «جهان‌محوری» از «ما» به جای دوگانه قدیمی «ما/آنها» از سوی دیگر، ضرورت نظریه‌پردازی درباره شناسایی تفاوت‌ها را بیش از پیش برجسته کرده است.

در سال‌های اخیر، شناسایی به یک مفهوم پرطرفدار در مباحث فلسفی و همچنین در عرصه سیاست تبدیل شده است. با این حال، ریشه‌های شناسایی را می‌توان به فلسفه قرن هجدهم، و به‌ویژه فلسفه رومانتیک، بازگرداند، زمانی که تعدادی از متفکران بر اهمیت اصالت تأکید کردند و از این طریق تمایز هویت فردی و فرهنگ‌ها را نشان دادند. اگرچه هگل به‌خاطر توضیح منحصربه‌فرد خود در مورد شناسایی متقابل شناخته شده است و علی‌رغم اینکه تقریباً همه نظریه‌پردازان معاصر شناسایی، شرح هگل را به‌عنوان مبنای نظریات خود در نظر می‌گیرند، پیشنهاد در این مطالعه این بود که به‌طور ویژه به یوهان هردر مراجعه شود، که منبع اصلی الهام در سیاست شناسایی تیلور است. در واقع، اینیوهان هردر بود که به پیروان خود پیوستگی و ثبات الگوهای مختلف دنیای زیستی و نهادهای آن را آموخت. از آنجا که این نهادها دست‌ساز انسان‌ها هستند، در دوره‌های مختلف تاریخی و زمینه‌های فرهنگی به شیوه‌های متفاوتی ساخته می‌شوند. شرح ساختارگرایانه هردر از تاریخ به ما می‌آموزد که دنیای انسان‌ها پیشرفت خواهد کرد اگر تفاوت الگوهای تاریخی و فرهنگ‌های مردم مختلف در فرآیند ساخت هویت‌هایشان به‌رسمیت شناخته شود. علاوه بر این، از آنجا که انسان‌ها در طول زمان و در زمینه‌های در حال تغییر به‌طور مستمر در حال تکامل هستند و دنیای آنها نیز همزمان با گذر زمان ساخته می‌شود، هویت آنها نمی‌تواند به‌درستی بدون در نظر گرفتن

زمینه تغییرپذیر تاریخ و فرهنگ درک شود. برطبق این تحلیل تاریخی، ویچو به ما می‌آموزد که هویت ما به‌طور متفاوتی شکل می‌گیرد زیرا ما به‌طور فعال – و نه به‌طور منفعل – با جریان تاریخ حرکت می‌کنیم و در آن درگیر می‌شویم. بنابراین، تصور فرهنگ‌ها، ملت‌ها و جوامع متمایز از دریچه عقل‌گرایی روشنگری که بر ثبات طبیعت انسانی فراتر از هر فرهنگ تأکید می‌کند، منطقی نخواهد بود.

با این حال، هگل به‌خاطر درک اهمیت شناسایی مهمترین همه متفکران شناسایی شناخته می‌شود، زیرا به ما می‌آموزد که حتی احساس هویت ما از طریق شناسایی متقابل شکل می‌گیرد، زمانی که «هر کس برای دیگری همان‌طور که دیگری برای اوست، تنها زمانی که هر یک از طریق عمل خود، و دوباره از طریق عمل دیگری، به خود شناخته می‌شود».[۳۲۴] این توضیح پیشرو از اعریف و تعیین ماهیت هویت ما را به سوی درک علّی شکاف‌های اجتماعی، تفرقه‌های سیاسی، بیگانگی فرهنگی، و به طور ضمنی، الگوهای طرد و سرکوب هدایت می‌کند. از دیدگاه هگلی، بنابراین، درک ریشه‌های بی‌عدالتی به معنای درک اهمیت شناسایی متقابل است و از این طریق، به درک اهمیت خودتحققی می‌انجامد. به عبارت دیگر، از طریق شناسایی متقابل، ما به یقین نسبت به خودتحققی و خودتعیینی خود می‌رسیم و با اطمینان بیشتر به درک ارزش برابر دیگران می‌پردازیم. به همین دلیل است که *پدیدارشناسی روح* اغلب توسط نظریه‌پردازان شناسایی به‌عنوان منبع الهام‌آمیز درک یک دیدگاه پدیدارشناختی از «ما» و همچنین از منظر آگاهی معمولی که تجربه مبارزه برای شناسایی را می‌گذراند، ذکر می‌شود. با این حال، در سنت هگلی، شناسایی دیگران مهم با ارزش‌های انسانی مشترک ترکیب می‌شود و به این ترتیب یک رویکرد تاریخی و زمینه‌ای در شناسایی هویت را در بر می‌گیرد. عامل فردی به‌عنوان موجودی که به‌طور عمیق در ساخت دنیای خود درگیر است، در نظر گرفته می‌شود و در عین حال از زبان، فرهنگ و شیوه‌های اجتماعی که با دیگر انسان‌ها مشترک است، تحت تأثیر قرار می‌گیرد. این تأیید متقابل عامل و دنیای تاریخی، روح رهایی‌بخش تاریخ را نمایان می‌سازد؛ آزادی. فردگرایی انتزاعی به‌تنهایی برای تعریف و تعیین هویت کافی نیست. بلکه باید یک روش میان‌فردی و همه‌جانبه وجود داشته باشد که از طریق آن هویت به‌دست آید و به‌رسمیت شناخته شود.

در این رویکرد میان‌فردی به هویت، مفهوم همپرسگی به‌عنوان وسیله‌ای برای شناسایی اهمیت زیادی دارد. الهام‌گرفته از توضیحات هربرت مید درباره همپرسگی، تیلور انسان‌ها را به‌عنوان موجودات ذاتاً همپرسه می‌بیند. در این تفسیر، همپرسگی تنها یک مذاکره یا چانه‌زنی بر سر برنامه‌های حساب‌شده نیست، بلکه یک درگیری تمام‌عیار در فرآیند است که از طریق آن هویت ما شکل می‌گیرد. بنابراین، همپرسگی ابزاری برای شناسایی است که از طریق یک فضای اخلاقی به جریان می‌افتد. ما از طریق همپرسگی به یک درک کامل از انسان بودن خود دست می‌یابیم، قادر به درک خود و از این طریق تعریف هویت خود می‌شویم، از طریق گفت‌وگو با دیگر انسان‌ها در چارچوب غنی زبان‌های بیان خود. از طریق همپرسگی، ما نه

[324] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 113.

تنها هویت خود را می‌سازیم بلکه دنیای زیستی خود را نیز می‌سازیم، جایی که در آن با دیگرانی مبارزه می‌کنیم که می‌خواهند هویت خود را در ما بشناسند. به همین دلیل است که ساخت هویت ما با شناسایی گره‌خورده است. بنابراین، نبود شناسایی آسیب‌زننده است و باعث می‌شود فرد در مد نادرست، تحریف‌شده و کاهش‌یافته‌ای از بودن گرفتار شود.[۳۲۵]

توضیح تیلور از شناسایی باید تحت تأثیر فلسفه هگلی قرار گرفته باشد، چرا که او اهمیت زیادی به ارتباطات فرضی بین شناسایی و هویت می‌دهد، جایی که هویت به‌نظر می‌رسد نمایانگر درک ما از اینکه کی هستیم و ویژگی‌های بنیادین ما به‌عنوان انسان باشد. با این حال، نمی‌توان تأثیر عمیق هرتر را در بیان این‌که چگونه دیگران مختلف می‌توانند بدون اینکه از هویت و تفاوت‌های فرهنگی خود انتزاع شوند، به هم پیوند خورده باشند، نادیده گرفت. به عبارت دیگر، در حالی که تیلور در تحلیل شناسایی تفاوت‌ها به‌شدت هگلی است، اما در نسخه‌نویسی او از چندفرهنگ‌گرایی به‌عنوان وسیله‌ای برای پیوند اجتماعی در جوامع چندفرهنگی و چندقومیتی، او از فلسفه هرتر پیروی می‌کند. در واقع، در حالی که در دیدگاه هگلی شناسایی متقابل یک عامل ضروری برای دستیابی به هویت و خودتعیینی مؤثر است، این یک دیدگاه هرتر است که به ما کمک می‌کند تا بدانیم چگونه فرهنگ‌های مختلف می‌توانند در یک جامعه واحد به هم پیوند بخورند. چندفرهنگ‌گرایی چارچوب نظری جامع و مفهومی است که درک پیوندهای اجتماعی را تسهیل می‌کند. به عبارت دیگر، از آنجا که شناسایی حاوی توضیحی عمیق از تعامل و بازتاب است، باید به‌عنوان مبنای هم‌زیستی چندفرهنگی در نظر گرفته شود.

در پرتو این تعامل، چندفرهنگ‌گرایی نقش آشتی‌دهنده‌ای ایفا می‌کند که هم اصل جهانی برابری فردی و هم ویژگی‌های خاص اصالت فرهنگی را با کمترین تضادهای ممکن به هم می‌آورد. با این حال، در سطح بالاتر تحلیل و به‌واسطه سیاست‌های شناسایی، چندفرهنگ‌گرایی نه‌تنها هویت‌های فرهنگی مختلف را به هم پیوند می‌دهد، بلکه بقای فرهنگی را به‌عنوان روشی معتبر برای برقراری یک جامعه عادلانه چندفرهنگی می‌بیند. بر اساس این ملاحظات، شناسایی، چندفرهنگ‌گرایی و عدالت اجتماعی به موضوعاتی وابسته و به‌طور متقابل تقویت‌کننده تبدیل می‌شوند.

شایان ذکر است که سیاست‌های شناسایی تیلور زمینه‌ای مستعد برای بررسی علل بسیاری از دردهای حل‌نشده دنیای زیستی معاصر در زمینه‌های سیاست، فرهنگ و مذهب فراهم می‌آورد. یکی از جنبه‌های جالب توضیح تیلور از شناسایی، غنای فکری آن در بیان یک اخلاق جدید از شناسایی در سطح جهانی است. این اخلاق جدید شناسایی می‌تواند به‌طور بالقوه گفت‌وگوی جدید و امیدوارکننده‌ای برای زندگی در سطح بین‌المللی و در رابطه با انسان‌سازی روابط بین‌الملل از طریق جایگزینی روابط قدرت موجود به‌وجود آورد. علاوه براین، شناسایی یکی از عمیق‌ترین دیدگاه‌ها را در تشخیص علل درگیری‌ها، به‌ویژه تقابل

---

[325] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 225.

دیدگاه‌های مذهبی، ارائه می‌دهد. این زمین‌های بارور و ارزش‌های امیدوارکننده آن برای یک دنیای زیستی صلح‌آمیز در کتاب دیگری از این نویسنده با عنوان *شناسایی هویت ملی به منزله عدالت در نظریه روابط بین‌الملل*، توضیح داده شده است.

منابع

I. Works by Charles Taylor

Taylor, Charles, “Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes,” in Gadamer’s Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer, J. Malpas, U. Arnswald and Jens Kertshcer ed. (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), pp. 279-297.

—, “On Identity, Alienation and the Consequences of September 11th,” in Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor, Arto Laitinen and Nicholas H. Smith ed. (Helsinki: Societas Philosophica Fennica, 2002), pp. 165-95.

—, “Democracy, Inclusive and Exclusive,” in Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self, Richard Madsen et al. ed. (California: University of California Press, 2002), pp. 181-194.

—, “A Tension in Modern Democracy,” in Democracy and Vision: Sheldon Wolin and Vicissitudes of Political, Aryeh Botwinick, William E. Connolly ed. (Princeton: Princeton University Press, 2001), pp. 79-95.

—, “Modernity and Identity,” in Schools of Thought: Twenty-five Years of Interpretive Social Science, Joan W. Scott and Debra Keates ed. (Princeton: Princeton University Press, 2001), pp. 139-153.

—, “Plurality of Goods,” in The Legacy of Isaiah Berlin, Ronald Dworkin, Mark Lilla and Robert S. Silvers ed. (New York Review Books, 2001), pp. 113-20.

—, “Taylor-made Selves,” *The Philosophers' Magazine* 12 (Autumn 2000): 37-40.

—, “McDowell on Value and Knowledge,” *The Philosophical Quarterly* 50, no. 199 (April 2000): 242-249.

—, “Comments of Jürgen Habermas’ From Kant to Hegel and Back Again,” European Journal of Philosophy 7, no. 2 (1999): 158-63.

—, “Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights,” in The East Asian Challenge for Human Rights, Joanne R Bauer and Daniel A. Bell ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 124-44.

—, “Globalization and the Future of Canada,” Queen’s Quarterly 105, no. 3 (1998): 331-42.

—, “The Dynamics of Democratic Exclusion,” Journal of Democracy 9, no. 4 (1998): 143-56.

—, “Living with Difference,” in Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy, Anita L. Allen and Milton C. Regan ed. (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 212-26.

—, “Communitarianism, Taylor-Made,” *Australian Quarterly* 68, no.1 (1996): 1-10.

—, “The Politics of Recognition,” in Philosophical Arguments (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), pp. 225-256.

—, “A Most Peculiar Institution,” in World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams, J. E. J. Altham and Ross Harrison ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 132-55.

—, “Two Theories of Modernity,” in Alternative Modernities, Dilip Parameshwar Gaonkar ed., (Duke University Press, 2001), pp. 172-196.

—, “Deep Diversity and the Future of Canada,” in Can Canada Survive? Under What Terms and Conditions David A. Hayne ed., (Toronto: University of Toronto Press, 1997).

—, “On Disclosing New Worlds,” Inquiry 38, no. 1-2 (1995): 119–23.

—, “Charles Taylor’s Replies,” in Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question, James Tully ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 213-57.

—, “Shared and Divergent Values,” in Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism, Charles Taylor and Guy Laforest ed. (McGill-Queen’s University Press, 1994), pp. 181-184.

—, “Can Liberalism be Communitarian?” Critical Review: An Interdisciplinary Journal of Politics and Society 8, no. 2 (Spring 1994): 257-262.

—, “Reply to Commentators,” Philosophy and Phenomenological Research 54, no. 1 (March 1994): 203-213.

—, “Explanation and Practical Reason,” in The Quality of Life, Martha Nussbaum and Amartya Sen ed. (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 208-231.

—, “To Follow a Rule,” in Bourdieu: Critical Perspectives, Craig J. Calhoun, Edward LiPuma ed., (Chicago: University of Chicago Press, 1993),

—, The Ethics of Authenticity (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

—, “The Dialogical Self,” in The Interpretive Turn: Philosophy, Science, and Culture, David R. Hiley, James F. Bohman, and Richard Shusterman ed., **(**Ithaca: Cornell University Press, 1991), pp. 304-14.

—, “Modes of Civil Society,” Public Culture 3, no. 1 (Fall 1991): pp. 95- 118.

—, “Comments and Replies,” *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 34 (1991): 237-54.

—, “Comparison, History, Truth,” in Myth and Philosophy, Frank Reynolds and David Tracy ed., (Albany: State University of New York Press, 1990), pp. 37-56.

—, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Charles Taylor, “Foucault on Freedom and Truth,” in Foucault: A Critical Reader, David Couzens Hoy ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

—, “Atomism,” in Philosophical Papers, 2en volume (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

—, Philosophical Papers II: Philosophy and Human Sciences (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

—, “Legitimating Crisis,” in Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers II (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

—, "The Person," in The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History, Michael Carrithers, Steven Collins and Steven Lukes ed. (New York: Cambridge University Press, 1985), pp. 257-81.

—, “The Right to Live: Philosophical Considerations,” in Justice Beyond Orwell, Rosalie S. Abella and Melvin L. Rothman ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 237-41.

—, “Connolly, Foucault and Truth,” Political Theory 13 (1985): 377-85.

—, “The Significance of Significance: The Case of Cognitive Psychology,” in The Need for Interpretation: Contemporary Conceptions of the Philosopher’s Task, Mitchell Sollace and Michael Rosen ed., (London: Athlone Press, 1983), pp. 141-69.

—, "Hegel and the Philosophy of Action," in Hegel's Philosophy of Action, Lawrence S. Stepelevich and David Lamb ed. (Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1983), pp. 1-18.

—, “Understanding in Human Science,” Review of Metaphysics 34 (September 1980): 25-38.

—, “Political Theory and Practice,” in Social Theory and Political Practice, Christopher Lloyd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1983), pp. 61-85.

—, “Use and Abuse of Theory,” in Ideology, Philosophy and Politics, Anthony Parel ed. (Waterloo: Wilfred Laurier University Press, 1983), pp. 37-59.

—, “The Diversity of Goods,” in Utilitarianism and Beyond, Amartya Sen and Bernard Williams ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 129-44.

—, “Consciousness,” in Explaining Human Behaviour: Consciousness, Human Action and Social Structure, Paul F. Secord ed. (Beverly Hills: Sage, 1982), pp. 35-51.

—, “Rationality,” in Rationality and Relativism, Martin Hollis and Steven Lukes ed. (Oxford: Blackwell, 1982), pp. 87-105.

—, “Growth, Legitimacy and the Modern Identity,” Praxis International 1 (1981): 111-25.

—, “Action as Expression,” in Intention and Intentionality: Essays in Honour of G. E. M. Anscombe, Cora Diamond and Jenny Teichman ed. (Ithaca, NY.: Cornell University Press, 1979), pp. 73-89.

—, “What's Wrong with Negative Liberty,” in The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin, Alan Ryan ed. (Oxford: Oxford University Press, 1979), pp. 175-93.

—, “Hegel's Sittlichkeit and the Crisis of Representative Institutions,” in Philosophy of History and Action, Yirmiahu Yovel ed. (Dordrecht: Reidel, 1978), pp. 133-54.

—, “Responsibility for Self,” in The Identities of Person, Amélie O. Rorty, ed. (Berkeley: University of California Press, 1976).

—, “Taylor, Hegel, (Cambridge; Cambridge University Press, 1973),

II. Consulted Books & Chapters

Abbey, Ruth, “Cosmopolitan Patriots,” in For Love of Country, Martha Nussbaum and Jashua Cohen ed. (Beacon Press, 2004).

Appiah, Kwame Anthony, Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers (New York: W.W. Norton & Co., 2006).

—, “Cosmopolitan Patriots,” in For Love of Country, Martha C. Nussbaum and Jashua Cohen ed. (Boston, Massachusetts: Beacon Press, 2004), pp. 21-37.

—, “Cosmopolitan Patriots,” in For Love of Country, Martha Nussbaum and Jashua Cohen ed. (Beacon Press, 2004), pp. 21-37.

Augustine, Saint, The Teacher, Peter King trans. (Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 1995).

—, Confessions, Pine-Coffin trans. (Penguin Publishers, 1975).

—, The Free Choice of the Will, Robert P. Russell trans. (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1968).

Ball, Trence et al., Political Ideologies and the Democratic Ideal (Toronto: Pearson Publishing Inc., 2006).

Barber, Benjamin, Jihad versus the Mc World (New York: Ballantine Books, 1996).

Barnard M. Frederick, Herder on Nationality, Humanity and History (Montreal; Kingston; London and Ithaca, NY: McGill-Queen’s University Press, 2003).

—, Herder’s Social and Political Thought: from Enlightenment to Nationalism (Oxford: Clarendon Press, 1969).

Barnet, Richard and Cavanaugh, John, Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order (New York: Simon & Schuster, 1994).

Barry, Norman, “Charles Taylor on Multiculturalism and the Politics of Recognition,” in Community and Tradition: Conservative Perspectives on the American Experience, George W. Carey and Bruce Frohnen ed. (Lanham, MD.: Rowman and Littlefield Publishers inc., 1998), pp. 103-124.

Bauman, Zygmunt, Globalization: The Human Consequences (New York: Columbia University Press, 1998).

—, “The Great War of Recognition,” in Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculturalism, Scott Lash and Mike Featherstone ed. (London: SAGE Publication Ltd, 2002).

Beasley, Chris, Gender & Sexuality: Critical Theories, Critical Thinkers (London; Thousand Oaks, California: SAGE, 2005).

Bedhead, Mark, Charles Taylor: Thinking and Living Deep Diversity (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2002)

Beck, Ulrich and Beck-Gernsheim, Elizabeth, “Global Generations and the Trap of Methodological Nationalism for a Cosmopolitan Turn,” European Sociological Review 25, no. 1 (2009): 25-36.

Beck, Ulrich and Willms, Johannes, Conversations with Ulrich Beck (Cambridge: Polity Press, 2000).

—, What is Globalization? (Oxford: Blackwell, 2000).

Beck, Beck, Giddens, Anthony, and Lash, Scott, Reflexive Modernization (Stanford University Press, 1994).

Bell, Daniel, Communitarianism and its Critics (Oxford: Clarendon Press, 1993).

Benhabib, Seyla, Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory (New York: Columbia University Press, 1986).

Benjamin, Jessica, The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination (New York: Pantheon Books, 1988).

Bennett, Jane, Unthinking Faith and Enlightenment Nature: Nature and the State in a Post-Hegelian Era (New York: New York University Press, 1987).

Benhabib, Seyla, Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethic (New York: Routledge, 1992).

Berlin, Isaiah, Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas (London, Chatto & Windus, 1976).

—, Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hammann, Herder (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000).

—, Two Concepts of Liberty: An Inaugural Lecture Delivered Before the University of Oxford**. (**Oxford: Clarendon Press, 1958).

Berlinski, Claire, There Is No Alternative: Why Margaret Thatcher Matters (New York: Basic Books, 2008).

Bhabha, Homi, "On Cultural Respect," in Multiculturalism in Contemporary Societies: Perspectives on Difference and Transdifference, Helmbrecht Breinig, Jürgen Gebhardt, abd Klaus Lösch ed. (Universität Erlangen-Nürnberg, 2002).

Bloom, Allan, The Closing of American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy Today's Students and Impoverished the Soul of Today's Students (New York: Simon & Schuster, 1987).

—, "Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy," in Giants and Dwarfs (New York: Simon & Schuster, 1987), pp. 314-345.

Brecher, Ssee Jeremy, Costello Tim, and Smith Brendan. Globalization from Below: The Power of Solidarity (Cambridge, Mass.: South End Press, 2000).

Brod, Harry, Hegel’s Philosophy of Politics: Idealism, Ideality, and Modernity (Oxford: Westview Press, 1992).

Brooks, Stephen, Canadian Democracy, fifth edition (Don Mills, Ontario: Oxford University Press, 2007).

Bryant, Christopher and Jary, David Jary ed., Giddens Theory of Structuration: A Critical Appreciation (London; New York: Routledge, 1991).

Bunchana, Kirti, “Creation of New Philosophy in the Age of Global Village,” in Philosophical Challenges and Opportunities of Globalization Vol. II, Oliva Blanchette, Tomonobu Imamichi, and George F. McLean ed. (Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001), pp. 279-295.

Buchanan, Peter, The Great Betrayal: New American Sovereignty are being Sacrificed and Social Justice to the Gods of Political Economy (Boston: Little and Brown, 1998).

Butler, Judith, Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France (New York: Columbia University Press, 1987).

Cary, Phillip, Augustine’s Invention of the Inner Self (New York: Oxford University Press, 2000).

Castells, Manuel, The Rise of the Network Society (Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996).

—, The Information Age, Volume I, the Rise of the Network Society (Malden, Mass.: Blackwell Publishers Inc., 1996).

Calhoun J., Craig, Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference. (Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell, 1995).

Chisick, Harvey, Historical Dictionary of the Enlightenment (Lanham, Md.: Scarecrow Press, 2005), pp. 295-296.

Christodoulidis A. Emilios ed., Communitarianism and Citizenship. (Aldershot, Hants, England; Brookfield, Vt., USA: Ashgate, 1998).

Clark P. Robert, Global Awareness, Thinking, Systematically about the World (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2002).

Clark, R. Thomas, Herder: His Life and Thought (Berkley: University of California Press, 1955).

Cohen, Gerald Allan, If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich? (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

Corce, Benedetto, The Philosophy of Giambatistta Vico, R. G. Collingwood trans. (New York Russell: Russell 1964).

Crocker, David, "Development Ethics, Democracy, and Globalization," in Democracy in a Global World, Deen K. Chattergee ed. (Lanham New York and Toronto: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2008), pp. 27-70

Croucher L., Sheila, Globalization and Belonging: The Politics of Identity in a Changing World (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2004).

Dallmayr, Fred, Alternative Visions: Paths in the Global Village (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers Co., 1998).

De Beus, Jos, "Does Equality Travel? A Note on the Institutional Preconditions of Global Equality," in The Ends of Globalization: Bringing Society Back in, edited by Don Kalb et al. (London: Rowman and Littlefield Publishers, 2000), pp. 341-68.

DeMas, Enrico, Time and Idea: The Theory of History in Giambatistta Vico. (Chicago: Regnery, 1953).

Dyck J. Arthur, Rethinking Rights and Responsibilities: the Moral Bonds of Community (Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 1994).

Ferrara, Alessandro, Modernity and Authenticity (Albany: SUNY Press, 1993).

Ferrari, Giovanni R., City and Soul in Plato's Republic (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

Flanagan, Owen, "Identity and Strong and Weak Evaluation," in Identity, Morality, and Character: Essays in Moral Psychology, Owen Flanagan and Amélie O. Rorty ed. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990), pp. 37-66.

Forst, Rainer, Farrell M. John M.M.trans., Contexts of Justice: Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism. (Berkeley: University of California Press, 2002).

Forster N. Michael ed., Herder Political Writings (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Foster, Lawrence and Herzog Patricia ed. Defending Diversity: Contemporary Philosophical Perspectives on Pluralism and Multiculturalism (Amherst: University of Massachusetts Press, 1994).

Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr., and Jeffrey Paul ed., Communitarian Challenge to Liberalism (Cambridge, England; New York: Cambridge University Press, 1996).

Fraser, Nancy, Justice Interruptus: Critical Reflections on Post-Socialist Condition (New York: Rutledge, 1997).

Frohnen, Bruce, The New Communitarians and the Crisis of Modern Liberalism (Lawrence: University Press of Kansas, 1996).

Gadamer, Hans-Georg, "Hegel's Dialectic of Self-Consciousness," in Hans-Georg Gadamer, Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies, Christopher F. Smith trans. (Yale University Press, 1976).

Gewirth, Alan, Self-Fulfillment (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998).

Giddens, Anthony, Modernity and Self-Identity: Self and Identity in the Late Modern Age (Cambridge: Polity Press, 1991).

—, The Consequences of Modernity (Stanford: Stanford University Press, 1990).

Gilson, Etienne, The Christian Philosophy of Saint Augustine, L. E. M. Lynch trans. (New York: Random House, 1960).

Giuseppe, Mazzotta, The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambatistta Vico (Princeton University Press, 1999).

Gram S. Moltke, “Moral and Liberty Ideals in Hegel’s Critique of the Moral World-View,” in The Phenomenology of Spirit Reader: Critical and Interpretive Essays, John Stewart ed. (Albany, NY: State University of New York Press, 1998).

Grant, George, Lament for a Nation (McGill-Queen’s University Press, 2000).

Crowder, George, Liberalism and Value Pluralism (London; New York: Continuum, 2002).

Guignon, Charles, On Being Authentic (New York: Routledge, 2004), pp. 8-9.

Gutting, Gary, Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Guttmann, Amy ed., Multiculturalism and the Politics of Recognition (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992).

Guyer, Paul, Kant on Law, Freedom, and Happiness (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

—, Kant and the Exercise of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Hall, Stuart, “Old and New Identities, Old and New Ethnicities,” in Culture, Globalization and the World-System, Anthony D. King ed. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), pp. 41-68.

—, The Question of Cultural Identity (Cambridge: Polity Press, 1993).

Hardimon O. Michael, Hegel’s Social Philosophy: The Project of Reconciliation (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Haeland, Richard, Liberal Theory from Plato to Barthes (New York: St. Martin's Press, 1999).

Hegel G. W. F. Phenomenology of Spirit, translated by A. V. Miller. (Oxford: Clarendon Press, 1977).

Hekman, Suzan, “Feminism,” The Routledge Companion to Critical Theory, Simon Malpas and Paul Wake ed. (London; New York: Routledge, 2006), pp. 91-101

Held, David, Globalizing Theory: Approaches and Controversies (Cambridge; Malden, Mass.: Polity, 2007).

—, A Globalizing World: Culture, Economic, Politics (London; New York: Routledge in association with the Open University, 2004).

—, “The Transformation of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization,” in Democracy's Edges, Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordbn ed. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998), pp. 84-111.

Held, David, Daniele Archibugi, and Martin Köhler ed., Re-Imagining Political Community (Stanford University Press, 1998).

Gehring Verna V., Ethical Dimensions of Global Development (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007).

Hamilton, Paul, Historicism (London: Routledge, 2003).

Harris, Henry S., “The Concept of Recognition in Hegel’s Jena Manuscripts,” in Hegel Studien 20 (1977): 229-48.

Herder, Johann Gottfried, Outlines of a Philosophy of the History of Man, T. Churchill trans. (London: Luke Hanford, 1803).

—, Yet Another History of Philosophy, F. M. Barnard trans. (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

—, “How Philosophy Can Become More Universal and Useful for the Benefit of the People,” in Johann Gottfried von Herder: Philosophical Writings, Michael N. Forster ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 3-11.

Hermans M. and Hubert J., “The Dialogical Self: One Person, Different Stories,” in Self and Identity: Personal, Social and Symbolic, Yoshihisa Kashima, Margaret Foddy, Michael Plato wed. (Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, In., 2002), pp. 71-100.

Hirst, Paul and Thompson, Graham, Globalization in Question: the International Economy and the Possibilities of Governance (Cambridge, UK: Polity Press; Oxford, UK; Cambridge, MA, USA: Blackwell Publishers, 1996).

Honneth, Axel, “Moral Development and Social Struggle: Hegel’s Early Social-Philosophical Doctrine,” in Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment, Axel Honneth et al ed., (Cambridge: The MIT Press, 1992), pp. 197-218.

—, Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts, Joel Anderson trans. (Cambridge: Polity Press, 1995).

—, “Moral Development and Social Struggle: Hegel’s Early Social-Philosophical Doctrine,” in Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment, Axel Honneth et al ed., (Cambridge: The MIT Press, 1992), pp. 197-218.

Hudson, John and Lowe, Stuart, Understanding the Policy Process (The Policy Press, 2004).

Huntington, Samuel, The Clash of Civilizations (New York: Simon & Schuster, 1996).

Hyppolite, Jean, Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit, Samuel Cherniak and John Hickman trans. (Evanston: Northwestern University Press, 1974).

Jacoby, Tamar, ed., Reinventing the Melting Pot: The New Immigrants and What It Means To Be American (New York: Basic Books, 2004).

Kaldor, Mary, "Transnational Civil Society," in Human Rights in Global Politics, Tim Dunne and Nicholas J. Wheeler ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 195-213.

Kant, Immanuel, Groundwork of the Metaphysics of Morals: On a Supposed Right to Lie because of Philanthropic Concerns, third edition, James W. Ellingtoned. (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1993).

Kennedy, Paul, "Globalization and the Crisis of National Identity," in Globalization and National Identity: Crisis or Opportunity, Paul Kennedy and Catherine J. Danks ed. (New York: Palgrave, 2001), pp. 1-28.

Kingwell, M., "Two Concepts of Pluralism," in Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question, James Tully ed. (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1994).

Kukathas, Chandran, "Liberalsim, Communitarianism, and Political Community," in The Communitarian Challenge to Liberalism, Paul Ellen Frankel, Fred D. Miller, and Jeffrey Paul ed**.** (Cambridge, England; New York: Cambridge University Press 1996).

Kymlicka, Will, "Multiculturalism," in Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Laitinen, Arto, “Culturalist Moral Realism,” in Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor, Arto Laitinen and Nicholas H. Smith ed. (Helsinki: Societas Philosophica Fennica, 2002).

Lash, Scott and Featherstone, Mike ed., Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculturalism (SAGE Publications Ltd., 2002).

Linklater, Andrew, The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era. (Columbia: University of South Carolina Press, 1998).

Locke, John, A Letter Concerning Toleration, John Horton, Susan Mendus ed. (London: Routledge, 2004).

—, An Essay Concerning Human Understanding, Peter Hidditch ed. (Oxford: Clarendon Press, 1975).

—, Two Treaties on Government, C. B. Macpherson ed. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980).

Macedo, Stephen, Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism. (Oxford: Clarendon Press, 1990).

MacIntyre, Alasdair, After Virtue (London: Duckworth, 1981).

Mazzotta, Giuseppe, The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambatistta Vico (Princeton University Press, 1999).

MacIntyre, Alasdair, Against the Self-images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy. (London: Duckworth, 1971).

McLuhan, Marshall, Exploration in Communication: An Anthology, Edmund Carpenter and Marshall McLuhan ed. (Boston: Beacon Press, 1960).

Mead, Herbert George, “The Social Self,” in George Herbert Mead: Selected Writings, Andrew J. Reck ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1964), pp. 142-149.

—, Movement of Thought in the Nineteenth Century (Chicago: University of Chicago Press, 1936).

—, Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist (Chicago: University of Chicago Press, 1934).

Maier, Donald, "Reforming Communities: A Hermeneutic Project" in Community, Diversity, and Difference: Implications for Peace, Alison Bailey ed. (New York: Rodopi NY, 2002), pp. 21-32.

Marshall, John, John Locke: Resistance, Religion and Responsibility (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Meynell A. Hugo, Postmodernism and the New Enlightenment (Washington: The Catholic University of America Press, 1999).

Miller, David, and Walzer, Michael ed., *Pluralism, Justice, and Equality*. (New York: Oxford University Press, 1995).

Miller D. Fred, Paul, Frankel Paul, and Paul, Jeffrey ed., Communitarian Challenge to Liberalism (Cambridge, England; New York: Cambridge University Press, 1996).

Miner C. Robert, Vico, Genealogist of Modernity (Indiana: University of Notre Dame Press, 2002).

Mulhall, Stephen and Swift, Adam, Liberals and Communitarians (Oxford: Cambridge, Mass., USA : Blackwell, 1996).

Murdouch, Iris, The Sovereignty of Good (London: Rutledge and Kegan Paul, 1970).

Nevitte, Neil, "Value Change and Reorientation in Citizen-State Relations," in Value Change and Governance in Canada (Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2002), pp. 3-36.

—, The Decline of Difference: Canadian Value Change in Cross-National Perspective (Peterborough, Ontario: Broadview Press, 1996).

Nozik, Robert, Anarchy, State, and Utopia (New York: Basic Books, 1974).

Nye, Joseph and J. Donahue ed., Governance in a Globalizing World (Washington, DC: Brookings Institution Press, 2000).

Nye, Joseph and Donahue J. ed., Governance in a Globalizing World (Washington, DC: Brookings Institution's Press, 2000); Robert Keohane and P. Hass and M. levy ed., Institutions of the Earth (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993).

O'Byrne, Darren J., Dimensions of Global Citizenship (New York: Routledge, 2003).

Okin, Suzan Muller, Justice, Gender, and the Family (New York: Basic Books, 1989).

O'Neill, John, "Nationalism in Vico and Marx: A Discourse Theory of the Body Politics," in Marx against Althusser, and other Essays (Washington D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1982), pp. 97-108.

Paolini J. Albert, Navigating Modernity: Postcolonialism, Identity, and International Relations (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1999).

Parfit, Derek, Reasons and Persons (Oxford: Clarendon Press, 1984).

Patchen, Markell, Bound by Recognition (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003).

Patman, Robert, Chris Rudd, Sovereignty under Siege (Ashgate Publishing, Ltd., 2005).

Patman, Robert J. and Rudd, Chris, Sovereignty under Siege (Ashgate Publishing, Ltd., 2005).

Plato. "Phaedo," in Plato: Complete Works, John M. Cooper ed. (Indiana Polis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997).

Rainbow, Paul, and Sullivan M. William eds. Interpretive Social Science: A Second Look (Berkeley: University of California Press, 1987).

Rainer, Frost, Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism, John M.M. Farrell ed. (Berkeley: University of California Press, 2002).

Rawls, John, The Law of Peoples with the Idea of Public Reason Revisited (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

—, Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993).

—, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," Philosophy and Public Affairs 14, no. 3 (Summer 1985).

A Theory of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

—, "Distributive Justice," in Philosophy, Politics, and Society, Peter Laslett ed. (Oxford, Blackwell., 1962).

—, "Justice as Fairness," The Philosophical Review 67, no. 2 (April 1958): 164-94.

Redekop W. Benjamin, Enlightenment and Community: Lessing, Abbt, Herder, and the Quest for a German Public (Montreal & Kingston; London; Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2000).

Redhead, Mark, *Charles Taylor: Thinking and Living Deep Diversity* (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2002).

Robertson, Ronald, "Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity," in Global Modernity, Mike Featherstone, Scott Lash, and Ronal Robertson ed. (London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 1995).

—, Globalization: Social Theory and Global Culture (London: SAGE Publications, 1992).

Rosenau N. James, Distant Proximities: Dynamics Beyond Globalization (Princeton: Princeton University Press, 2003).

—, "The Drama of Human Rights in a Turbulent world," in Globalization and Human Rights, Alison Brysk ed. (Berkeley: University of California Press, 2002).

—, "Beyond Post-internationalism," in Pondering Postinternationalism: A Paradigm Shift for the Twenty-First Century, Heidi H. Hobbs ed. (Albany: State University of New York, 2000).

Ruggie J. Gerard, Constructing the World Polity: Essays on International Institutionalization (New York: Routledge, 1998).

Ruigrok, Winfried andTulder, Rob van**,** The Logic of International Restructuring (London; New York: Routledge, 1995).

Said W. Edward, Culture and Imperialism (New York: Alfred A. Knopf, 1994).

—, Orientalism (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).

Michael Sandel, "Locke: Property Rights," in Justice: A Reader, Michael Sandel ed. (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 83-126.

—, ed., Liberalism and its Critics **(**New York: New York University Press, 1984).

—**,** Liberalism and Limits of Justice (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

Santas, Gerasimos Xenophon Santas, Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns (Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc, 2001).

Sassen, Saskia, The Mobility of Labor and Capital (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

—, Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization (New York: Columbia University Press, 1996).

Saunders L. Jason ed., Greek and Roman Philosophy after Aristotle: Reading in the History of Philosophy (New York: The Free Press, 1966).

Sayer, Andrew, The Moral Significance of Class (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Searle, John. Construction of Social Reality (New York: The Free Press, 1995).

Scholte J. Aart, “Globalization: Prospects for a Paradigm Shift,” in M. Shaw ed., Politics and Globalization: Knowledge, Ethics, and Agency (London: Routledge, 1999).

—, “Globalization and Collective Identities,” in Identities in International Relations, Jill Krause and Neil Renwick ed. (New York: Saint Martin’s Press, 1996).

—, “Beyond the Buzzword: Towards a Critical Theory of Globalization,” in Globalization: Theory and Practice, Eleonore Kofman and Gillian Youngs ed. (New York: Pinter, 1996).

Sen, Amartya, Rationality and Freedom (Harvard, Harvard Belknap Press, 2002).

—, Development as Freedom (Oxford, Oxford University Press, 1999).

—, Inequality Reexamined (Oxford, Oxford University Press, 1992).

Shannon E. Daniel eds. Spirit: Chapter Six of Hegel’s Phenomenology of Spirit (Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 2001).

Shapiro J. Michael, Reading the Post-Modern Polity (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992).

—, “Textualizing Global Politics,” in International/Intertextual Relations, James Der Derian and Michael Shapiro ed. (Washington D.C.: Lexington Books, 1989).

Shea M. William et al. A Catholic Modernity? Charles Taylor’s Marianist Award. (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Shimokawa, Kiyoshi, “Locke’s Concept of Justice,” in The Philosophy of John Locke: A New Perspective, Peter R. Anstey ed. (London: Routledge, 2003), pp. 61-85.

Sibley, Robert C., Northern Spirits: George Grant, and Charles Taylor - Appropriations of Hegelian Political Thought (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2008).

Simhony, Avital and Weinstein, D., ed., The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community **(**Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001).

Simmons E. Philip, Deep Surfaces, (Athens and London: The University of Georgia Press, 1977).

Simhony, Avital Simhony and Weinstein D. ed., The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001).

Singer, Beth, “Deep Diversity: Charles Taylor and the Politics of Federalism,” in Beth. J. Singer, Pragmatism, Rights, and Democracy (Fordham University Press, 1999), pp. 108-120.

Singer, Peter, ed., A Companion to Ethics (Oxford: Calderon Press, 1993).

Skinner, Quentin, “Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflection, in Philosophy in an Age of Pluralism, James Tully ed. (Cambridge University Press, 1994).

Smith H. Nicolas, Charles Taylor: Mining, Moral, and Modernity (Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd, 2002).

Strange, Susan, “The Erosion of the State.” In Crosscurrents International Relations in the Post-Cold War Era, edited by Mark Charlton. Scarborough, Canada, Thomson Canada Limited, 2002.

Straus, Leo, The City and Man (Chicago: University of Chicago Press, 1964).

Sutch Peter, Ethics, Justice, and International Relations, Constructing an International Community (New York: Routledge, 2001).

Sweetman, Brendan, The Failure of Modernism: The Cartesian Legacy and Contemporary Pluralism (Indiana: American Maritain Association, 1999).

Swyngedouw, Erik, “Neither Global nor Local: ‘Glocalization’ and the Politics of Scale,” in Spaces of Globalization; Reasserting the Power of the Local, K. R. Cox ed. (New York; Londondon: Guilford Press, 1997), 137-166.

Tierney, Brian, Rights, Laws, and Infallibility in Medieval Thought (Aldershot, and Hampshire; Brookfield, Vt.: Variorum, 1997).

Trouillot, Michel-Rolph, “The Perspective of the World: Globalization Then and Now,” in Beyond Dichotomies, Elizabeth Mudimbe-Boyi ed. (Albany: State University of New York Press, 2002).

Tully, James, ed., Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Ungerleider, Charles, “Immigration, Multiculturalism, and Citizenship: the Development of Canadian Social Justice Infrastructure,” in Identity and Belonging: Rethinking Race and Ethnicity in Canadian Society, Sean P. Hier and B. Singh Bolaria (Toronto: Canadian Scholars Press, 2006), pp. 201-216.

Vickers, Geoffrey, Freedom in a Rocking Boat: Changing Values in an Unstable Society (London: Allen Lane The Penguin Press, 1970).

Walzer, Michael, The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century. (New York: Basic Books, 1998).

—, Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad (New York: University of Notre Dame Press, 1994).

—, “The Moral Standing of States,” in International Ethics, Beitz et al. ed. (Princeton: Princeton University Press, 1985), pp. 217-237.

—, Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality. (New York: Basic Books, 1983).

—, Just and Unjust Wars: a Moral Argument with Historical Illustrations (New York: Basic Books, 1977).

Weinreb, L. Lloyd, Natural Law and Justice (Cambridge, Harvard University Press, 1987).

Weinstock, Daniel, “The Political Theory of Strong Evaluation,” in Philosophy in an Age of Pluralism: Philosophy of Charles Taylor in Question, James Tully ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 171-193.

Whelan, F. G., “Prologue: Democratic Theory and the Boundary Problem,” in Liberal Democracy, R. J. Pennock and J. W. Chapman ed. (New York: New York University Press, 1983).

White, Alan, Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1983).

Williams, Patricia, The Alchemy of Race and Rights (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

Willett Cynthia ed., Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate (Malden, Mass: Blackwell, 1998).

Williams, Robert, Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's Philosophy of Right. (Albany: State University of New York Press, 2001).

—, Beyond Liberalism and Communitarianism. (New York: State University of New York, 1992).

—, Recognition: Fichte and Hegel on the Other. (Albany: State University of New York Press, 1992).

—, Hegel's Ethics of Recognition. (Berkeley: California University Press, 1997).

Young, Iris Marion, "Structural Injustice and the Politics of Difference," in Contemporary Debates in Political Philosophy, Thomas Christiano and John Christman ed. (Blackwell Publishing Ltd., 2009), pp. 362-386.

—, "Five Faces of Oppression," in Reading for Diversity and Social Justice, Maurianne Adams, Warren J. Blumenfeld, Heather W. Hackman, Madeline L. Peters, and Ximena Zuniga ed. (New York: Routledge: 2000), pp. 35-49.

—, Justice and Politics of Difference (Princeton: Princeton University Press, 1992).

—, "Untruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory," in Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate, Cynthia Willett ed. (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1998).

—, Inclusion and Democracy (New York: Oxford University Press, 2000).

Zangwill, Israel, The Melting-Pot (Biblio Bazaar, 2008).

III. Journals

Abbey, Ruth, “Recognizing Taylor Rightly,” *Ethnicities* 3, no.1 (March 2003): 115-131.

—, “Charles Taylor’s Politics of Recognition: A Reply to Jonathan Seglow,” Political Studies 74, no. 4 (September 1999): 710-714.

Barber, Benjamin, “Can Democracy Survive Globalization,” Government and Opposition 35, no. 3 (2000): 275-301.

Bauman, Zygmunt, “A Postmodern Grid of the Worldmap?” Critique & Humanity, (2002): 5. This document is available at: www.eurozine.com.

Beck, Ulrich, “Cosmopolitan Society and its Enemy,” Theory, Culture & Society 19, no. 1 (2002).

—, “The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity,” British Journal of Sociology 51, no. 1 (2000).

Behagwati, Jagdish, In Defense of Globalization (New York: Oxford University Press, 2004).

—, Free Trade Today (Princeton, N.J.; Oxford: Princeton University Press, 2002).

Benhahib, Seyla, “Democracy and Difference: Reflections on the Metapolitics of Lyotard and Demda,” Journal of Political Philosophy 2, no. 1 (1994): 1-23.

Bernard, Dauenhauer, “Ricoeur and Political Identity,” Philosophy Today 39, no. 1 (1995): 47-55.

Blum, A. Lawrence, “Recognition, Value, and Equality: A Critique of Charles Taylor’s and Nancy Fraser’s Accounts of Multiculturalism,” *Constellations* 5, no.1 (March 1980): 73-99.

Broyles E. James, “Wittgenstein on Personal Identity,” Philosophical Investigations 9, (January 1986): 56-65.

Brown, Chris, “Turtles all the Way down: Foundationalism, Critical Theory and International Relations,” Millennium Journal of International Studies 23, no. 2 (1994).

Campbell, David, “Political Excess and the Limits of Imagination,” Millennium: Journal of International Studies 23, no. 2 (1994): 365–75.

Caney, Simon, “Liberalism and Communitarianism: A Misconceived Debate,” Political Studies 40, no. 2 (1992): 273-89.

Carens, Joseph and Williams, Melissa, “Muslim Minorities in Liberal Democracies: The Politics of Misrecognition,” in Secularism and its Critics, Rajeve Bhargava ed. (Delhi; New York: Oxford University Press, 1998), pp. 137-173.

Clark R. L. Stephen, “Taylor’s Waking Dream: No one’s Reply,” *Inquiry* 34 (1991): 195-215.

Connolly, Williams, “Taylor, Foucault, and Otherness” Political Theory 13, no. 3 (August 1985): 365-376.

Cooke, Maeve, “Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas and the Politics of Recognition,” Political Theory 25, no. 2 (April 1997): 258-88.

— "Realizing the Post-Conventional Self," Philosophy and Social Criticism, 20, no. 112 (1994): 87-101.

Cox, Robert, “Social Forces, States and World Order: Beyond International Relations,” Millennium: Journal of International Affairs 10, no. 2 (June 1981): 126-55.

Dallmayr, Fred, “Cosmopolitanism, Moral and Political,” Political Theory 31, no. 3 (June 2003): 421-28.

—, “Globalization from Below,” International Politics 36, no. 3 (September 1999): 321-324.

Denby, David, “Herder: Culture, Anthropology and the Enlightenment,” History of the Human Sciences 18, no. 1 (2005): 55-76.

Devetak, Richard, “The Project of Modernity and International Relations Theory,” Millennium Journal of International Studies 24, no. 1 (Spring 1995): 27-49.

—, “Justice Unbound? Globalization, States and Transformation of the Social Bond,” *International Affairs* 75, no. 3 (July 1999): 483-498.

Dimov-Cookson, Mi, “A New Scheme of Positive and Negative Freedom: Reconstructing T. H. Green on Freedom,” Political Theory 31 (2003): 508-32.

Falk, Richard, “The Decline of Citizenship in an Era of Globalization,” Citizenship Studies 14, no. 1 (2002): 5-17.

Forster N. Michael, “Herder’s Philosophy of Language, Interpretation and Translation: Three Fundamental Principles,” The Review of Metaphysics 56 (December 2002): 323-56.

Fraser, Nancy, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age,” New Left Review 212 (July/August 1995): 71-73.

Friedman, Thomas, The Lexus and the Olive Three (New York: Farrar, Straus & Giroux, 2000).

Frankenberg, Richard and L. Mani, “Cross-Currents, Cross-Talks,” Cultural Studies 7 (1993): 292-309.

Fraser, Ian, “Charles Taylor on Transcendence,” Philosophy and Social Criticism 29, no. 3 (2003): 297-314.

Fraser, Nancy, “Reframing Justice in a Globalizing World,” New Left Review 36 (November-December 2005): 69-88.

—, “Recognition without Ethics?” Theory, Culture and Society 18, no. 2-3 (2001): 21-42.

—, “Rethinking Recognition,” New Left Review 3 (May-June 2000): 107-120.

—, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age,” New Left Review 212 (July/August 1995): 68-93.

George, Jim George and Campbell, David, “Patterns of Dissent and Celebration of Difference,” International Studies Quarterly 34 (1999): 269-93.

Germy J. Philip, “Paradoxes of the Competition State: The Dynamics of Political Globalization,” Government and Opposition 32, no. 2, (Spring 1997): 270-71.

Gerrie,B. James, “Charles Taylor and the Inescapability of Frameworks,” *Edios* 15, no. 1 (January-February 1998): 29-41.

Habermas, Jürgen, “The European Nation-State and the Pressures of Globalization,” New Left Review, no. 235 (1999): 46-59.

Harcourt, Edward, “Mill’s Sanctions, Internalization and the Self,” *European Journal of Philosophy* 6, no. 3 (December 1998): 318-334.

Harman, Gilbert, “Three Trends in Moral and Political Philosophy,” *The Journal of Value Inquiry* 37 (2003): 415-425.

Harris S. Henry, “The Concept of Recognition in Hegel’s Jena Manuscripts,” in Hegel Studien 20 (1977): 229-48.

Hartmut, Rosa, “Cultural Relativism and Social Criticism from a Taylorian Perspective,” Constellations, 3, no. 1 (1996): 39-60.

Heidegren, Carl-Goran, “Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth’s Theory of Recognition,” Inquiry 45, no. 4 (December 2002): 433-436.

Hendley, Steven, “Liberalism, Communitarianism and the Conflictual Grounds of Democratic Pluralism,” *Philosophy and Social Criticism* 19, no. 3-4 (1993): 293-316.

Hill, Benjamin, “Locke’s Refutation of Innatism: Essay I.II,” Southwest-Philosophy-Review 18, no. 1 (January 2002): 123-134.

Hirschman, ., “America's Melting Pot Policy Reconsidered,” Annual Review of Sociology 9 (1983): 397-423.

Honneth, Axel, “Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society,” Theory, Culture and Society 18, no. 2-3 (2001): 43-55.

—, “Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on Theory of Recognition,” Political Theory 20, no. 2, (May 1992): 187-201.

Hoover, Jeffrey, “Do the Politics of Difference Need to be Freed of Liberalism,” Constellations 8, no. 2 (June 2001): 201-218.

Hunter, Allan, “Globalization from Below: Promises and Perils of the New Internationalism,” Social Policy 25, no. 4 (Summer 1995).

Hutton H. Patrick, "Vico and the End of History," Historical Reflections 22 (Fall 1996).

Israel, Jonathan Irvine, Enlightenment Contested (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Jenkins, Keith, “Why Bother with the Past?” Rethinking History: The Journal of Theory & Practice 1 (1997): 56-66.

Jones, Tom, “Language Origins and Poetic Encounters in Rousseau, Shaftsbury, Smith, and Ferguson,” Forum for Modern Language Studies 42, no. 4 (2006): 395-430.

Kearney, Michael, “The Local and Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalization,” Annual Review of Anthropology 24 (October 1995): 547-66.

Kenan, Malik, “Universalism and Difference in Discourses of Race,” Review of International Studies 26, no. 5 (December 2000): 155-177.

Kim Vivian, “A Note Concerning a Recently Published Letter of Herder,” MLN 95, (April 1980): 670-72.

Krassimir, Stojanov, “Personal Identity and Social Change: Toward a Post-Traditional Lifeworld,” Philosophy in Contemporary World 6, no.1, (Spring 1999): 55-60.

Kymlicka, Will, “The Ethics of Articulacy,” Inquiry 34 (1989): 155-181.

Latona, Max L., “Selfhood and Agency in Aristotle and Ricoeur,” Philosophy Today 45, no. 2 (2001): 107-20.

Lehman, Glen, “Perspectives on Charles Taylor’s Reconciled Society: Community, Difference and Nature, Philosophy and Social Criticism 32, no. 3 (2006): 347-76.

Levomaki, Irma, “On Charles Taylor and the Challenge of Modernity,” Acta Philosophica Fennica 71 (2002): 133-147.

Levy, Neil, “Charles Taylor on Overcoming Incommensurability” Philosophy and Social Criticism 26, no. 5 (2000): 47-61.

Lipschuta D. Ronnie, “Reconstructing World Politics: The Emergence of a Global Civil Society,” Millennium: Journal of International Studies 21, no. 3 (1992):

Loptson, J. Peter, “The Idea of Philosophical History,” Dialogue: Canadian Philosophical Review 31, no. 1 (Winter 1992): 33-50.

Luft, Sandra Rudnick, Vico’s Uncanny Humanism: Reading the New Science between Modern and Postmodern (Ithaca, Cornell University Press, 2003).

MacIntyre, Alasdair, “Imaginative Universals and Historical Falsification: A Rejoinder to Professor Verene,” New Vico Studies, VL, (1998).

—, “The Specter of Communitarianism,” Radical Philosophy 70 (March and April 1995):

—, “Critical Remarks on the Sources of the Self by Charles Taylor,” Philosophy and Phenomenological Research 54, no. 1 (March 1994): 187-190.

—, “Imaginative Universals and Historical Falsification: A Rejoinder to Professor Verene,” New Vico Studies 45 (1988).

Marchand, Marianne, “Different Communities/ / Different Realities / Different Encounters: A Reply to J. Ann Tickner,” International Studies Quarterly 42, no. 1 (March 1998): pp. 199-204.

Marks, Jonathan, “Misreading one’s Sources: Charles Taylor’s **Rousseau,”** American Journal of Political Science 49, no.1 (January 2005): 119-134.

McCormick, Peter, “Understanding Modernity,” Eleutheria, the Institute of Speculative Philosophy 2, no.1 (Spring 1989).

Medina, José, “Identity Trouble: Disidentification and the Problem of Difference,” Philosophy and Social Criticism 29, no. 6 (November 2003): 657-682.

Mookherjee, Minica, “Affective Citizenship: Feminism, Postcolonialism and the Politics of Recognition,” Critical Review of International Social and Political Philosophy 34, no. 1 (March 2005).

Morrison C. James, “Vico’s Principle of Verum is Factum and the Problem of Historicism,” Journal of the History of Ideas 39, no. 4 (October - December 1978).

Mulhall, Stephen, and Swift, Adam, “Liberalism and Communitarianism: Whose Misconception, A Reply to Simon Caney,

Liberalism and Communitarianism: A Misconceived Debate," Political Studies 41, no. 4 (1993): 550-56.

Neal, Patrick and Paris, David, 'Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed', Canadian Journal of Political Science, 23, no. 3 (September 1990): 419–39.

Kenichi Ohmae, The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy (New York: HarperCollins Publishers, 1999).

Olafson, A. Frederick, "Comments on Sources of the Self," Philosophy and Phenomenological Research 54, no.1 (1994): 191-195.

Gyan, Prakash, "Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography," Comparative Studies in Society and History 32, no. 2 (1990): 383-408.

Presbey M. Gail, "The Struggle for Recognition in the Philosophy of Axel Honneth, Applied to the Current South African Situation and its Call for an African Renaissance," Philosophy and Social Criticism 29, no. 5 (2003): 537-61.

Oliver, Kelly, "Beyond Recognition: Witnessing Ethics," Philosophy Today 44, no.1 (Spring 2000): 31-43.

O'Niell John, "Oh, My Others, There is no Other," Theory, Culture and Society 18, no. 2-3 (2001): 77-99.

Pippen, Robert, "What is the Question for which Hegel's Theory of recognition is the Answer" European Journal of Philosophy 8, no. 2 (2000): 155-72.

Pogge, Thomas, "Priorities of Global Justice," Metaphilosophy 32, no. 1-2 (January 2001): 6-24.

Pippin P. Robert, "What is the Question for which Hegel's Theory of recognition is the Answer" European Journal of Philosophy 8, no. 2 (2000): 155-72.

Pompa, Leon, “Vico’s Science,” History and Theory 10, no. 1 (1971).

Rivero, Emanuele, “History as Meta-science: A Vichian Cue to the Understanding of the Nature and Development of Science,” New Vico Studies, third volume (1985).

Robertson, Ronald and Khondker, H., “Discourses of Globalization,” International Sociology 13 (1998): 25-50.

Robinson, Fiona, “Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and the International Relations,” Alternatives: Social Transformation and Humane Governance 22, no.1 (1997): 122-23.

Rosen, Michael, “Must We Return to Moral Realism?” Inquiry 34 (June 1991): 183-194.

—, “New Dimensions of Security: The Interaction of Globalizing and

Localizing Dynamics,” Security Dialogue 25, no. 3 (September 1994): 255-81.

Scholte, Jan Aart, “The Geography of Collective Identities in a Global Age,” Review of International Political Economy 3, no. 4 (Winter 1990): 577-593.

Shopcott, Richard, “Cosmopolitan Conversations: Justice, Dialogue and the Cosmopolitan Project,” Global Society 16, no. 3 (2002): 221-43.

Skinner, Quentin, “Who we are? Ambiguities of the Modern Self,” Inquiry 34, (1991): 133-153.

Smith, Nick, “Charles Taylor, Strong Hermeneutics and the Politics of Difference,” Radical Philosophy 68 (Autumn 1994): 19-27.

Sypnowich, Christine, “Some Disquiets about Difference,” Praxis International 13, no. 2 (July 1993): 81-93.

Tickner J. Ann, “You Just Don’t Understand: Troubled Engagements between Feminists and IR Theories,” International Studies Quarterly 41 (1997): 611-632.

Vallentyne, Peter, “Contractarianism and the Assumption of Mutual Unconcern,” Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition 56 (1989): 187-192.

Verene D. Phillip, “Vico's Road and Hegel's Owl as Historiographies of Renaissance Philosophy,” Clio: A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History 21, no. 4 (Summer 1992): 329-43.

Wallerstein, Immanuel, “Globalization or the Age of Transition? A Long-Term View of the Trajectory of the World-System,” International Sociology 15, no. 2 (June 2000): 249-265.

—, “The Rise and the Future Demise of World-Systems Analysis,” Paper delivered at 91st Annual Meeting of the American Sociological Association, New York, 16 (August 1996), available at: http://www.binghamton.edu/fbc/iwwsa-r&.htm.

Walzer, Michael, “The Communitarian Critique of Liberalism,” Political Theory 18, no. 1 (1990): 6-23.

Wayne J. Hanky, “Between and Beyond Augustine and Descartes: More than a Source of the self,” Augustinian Studies 32, no. 1 (2001): 65-88.

Wender, Dave, “Locke’s Acceptance of Innate Concepts,” Australasian Journal of Philosophy 74, no. 3 (Summer 1996): 467-473.

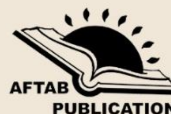
Yar, Majid, “Recognition and the Politics of Human Desire,” Theory, Culture and Society 18, no. 2-3, (2001): 57-76.

Yong, Haung, “Charles Taylor’s Transcendental Arguments for Liberal Communitarianism,” Philosophy and Social Criticism 24, no. 4 (1998): 79-106.

Zurn F. Christopher, “Identity or Statues: Struggles over Recognition in Fraser, Honneth, and Taylor,” Constellations 10, no. 4 (2003): 519-537.



Alternative Perspectives and Global Concerns (apgc.ca)



Back to the Roots: Authentic Identity in Modern Culture

Dr. Mahmoud Masaeli



The book deals with the complex relation of identity, modernity, and the inherent rights of the individual by stressing the decisive importance of mutual recognition in achieving justice. It examines how cultural and social diversity shapes our understanding of equality and dignity in a globalizing world. The book tackles misrepresentation and marginalization issues to point out the importance of nurturing dialogues of inclusion and acceptance of each individual's value. It then sets a framework for the thoughtful analysis that might help in bridging gaps and bringing societies together in cohesion and equity.

ISBN: 978-1-7388283-8-8